مجلة كلية الدعوة الإسلامية

عشر
مجلة إسلاميّة - ثقافيّة - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

1424 من ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم 1995 أفرنجي



بسم الله الرحمن الرحيم

إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه

باري ١٤٠٦

صدق الله العظيم



العدد الثاني عشر

1424 من ميلاد الرسول ﷺ 1995 أفرنجي

المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية - ص. ب. 71771 - بريد مصور: 4800059 - هاتف: 4800167
ثمن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله

المحتويات

■ **مراجعة الكتب**



تتباهى الأمم بكثرة ما تملكه من رصيد ثقافي وإرث فكري، يدل على أصالتها وعمق جذورها في التاريخ الحضاري للمجموعة البشرية.

ولذلك نراها تجتهد في إحصاء ما لديها من صنوف التراث وتستقري ذلك بدقة متناهية داخل الوطن وخارجه، فهي تعد فهارس المخطوطات، وتترجم لمن صنعوا رصيدها العلمي عبر العصور وتضع أسماءهم على معالمها الحديثة بل وترفعها إلى الكواكب الأخرى، كما فعلت بتسمية المواقع على سطح القمر، إظهاراً لاعتزازها بصانعي التراث الإنساني عبر العصور.

وسبيل التتبع لأمجاد الأمة في هذا المجال هو التاريخ الثقافي والتوثيق العلمي الذي يسجل الأحداث والآثار على اختلاف طبيعتها فيعرف بها ويفسر ظواهرها ويستشف أبعادها الإيجابية، وظلالها السلبية، لكي يضع المجتمع

الجديد أمام إرثه الإنساني وسيرته العلمية وتجاربه الذاتية مستفيداً من تلك التجارب والآثار في تطوير حياته وتقويم عيوبه وإكمال نقصه وتنمية قدراته. وهكذا فالتاريخ الثقافي رحلة في بواطن التاريخ الاجتماعي والفكري والديني لمجتمع ما عبر أجياله المتلاحقة بقصد إمداد المجتمع الحاضر بدفع معنوي ومادي زاخر يسهم في تحويله إلى الأفضل.

وإن كلية الدعوة الإسلامية منطلقة من أهداف تأسيسها في دراسة التراث وتحقيقه ونشره ومن قناعتها بقيمة التاريخ الثقافي في حياة الأمم لتعمل جاهدة على السير في هذا المضمار من خلال منشوراتها التراثية وبرنامجها التعليمي وندواتها العلمية والثقافية.

ويتواكب صدور هذا العدد مع انعقاد ندوة التواصل بين علماء المغرب العربي التي تهدف إلى تعميق الصلات بين المهتمين بالتراث الثقافي في هذه المنطقة من وطننا العربي الكبير وتسعى إلى أن تسفر جلساتها ومحاورها عن نتائج إيجابية في هذا المضمار، ذلك أن محاور الندوة تشتمل على متابعة لحركة العلماء المغاربة وآثارهم المخطوطة في خزائن هذه البئات مع التركيز على القيمة العلمية للمؤلفات والآثار الاجتماعية والثقافية لحركة العلماء.

والله الموفق



مقدمة:

اختتام النبوة موضوع واسع ومتشعب سعة الإسلام وعقيدته. وبإمكانك أن تتناول موضوعات شتى منه تتعلق بالأحداث التي ألمت بالرسالة والرسول أو الأحداث التي تلت وفاة الرسول ﷺ كما أن بإمكانك أن ترصد ظواهر معاصرة كثيرة ذات صلة بشكل أو آخر بموضوع اختتام النبوة.

ولكل باحث هم يملأ عليه أقطار نفسه، وزاوية يلح في النظر إليها، ومقاييس يتداولها في النظر إلى الأمور التاريخية والمعاصرة. ولا أخفي أن الهم الذي يرين على نفسي متأت من النظر إلى واقع الأمة اليوم خاصة. وهو

(*) بحث ألقي في ندوة (خمسة عشر قرناً على اختتام النبوة) في شهر ناصر 1991 برعاية جمعية الدعوة الإسلامية - طرابلس - الجماهيرية العظمى.

واقع ربما يكون يعيش أسوأ حالات أيامه منذ قرون طويلة. وأنت لست بحاجة إلى من يذكرك بشيء من هذا، فالحواس كلها يضغط عليها بالآلام والحسرات، ولا أملك وإياك إلا أن نقول، كما قال المتنبي:

وكنت إذا أصابتني سهام تكسّرت النصال على النصال

ولهذا تراني أتناول موضوعاً شديد الصلة بأحوالنا النفسية وبموضوع اختتام النبوة كذلك، إذ إن (وحدة الأمة واختتام النبوة) يفتح أعيننا على كوى الأمل، ويبعث في نفوسنا قوى الترقب والفاعلية، كما أنه ينطلق من حقائق لا خلاف حولها، حقائق أن النبوة ما ابتدأت، وما اختتمت إلا كان هاجسها الأول التوحيد والوحدة.. ومن هذا الجو تستطيع أن تستلهم شتى الرؤى وتمتاح من شتى الأحداث ما يؤكد لك أن التوحيد والوحدة هما المظهر الأبرز في دعوة محمد الخاتمة لدعوات الأنبياء والرسل السابقين.

وأنا أعتقد أن أعظم حاجة لحياة أمة الإسلام اليوم بعد التوحيد هي حاجتها إلى الوحدة والاتحاد وأن الحاجات الأخرى كلها تبع لهذه الحاجة ونتيجة إيجابية من نتائجها.

العرب قبل النبوة الخاتمة:

على الرغم من الكتابات التي كتبت في الفترة الأخيرة، وأكدت على مظاهر للتطور والوحدة في حياة العرب قبل الإسلام، فإن الحق الذي لا مراء فيه والواقع الذي لا يخطئه كل ذي عينين أن تلك الحياة ما كان لها أن تسير في طريق الوحدة لو لم يغشاها طارق من السماء، أو تمسها يد من الغيب، فإذا كانت بعض الأحداث قد وحدت بينهم مرحلياً، وإذا كانت بعض الظواهر الدينية خاصة الحج إلى مكة قد وحد بينهم روحياً، فإن ثمة عناصر من التمزق والشقاق والنفور ما يستعصي على الحل، ويسد المنافذ إلى الوحدة الحقيقية على المستوى الروحي والاجتماعي والسياسي.

فقد كانت قبائل العرب تتكون مما يقرب من (360) ثلاثمائة وستين قبيلة، ولكل قبيلة إلهها وصنمها[1] وكان التعصب للقبيلة أو الإله، أو اللون أو

---

(1) ينظر مقال الدكتور محمد الطيب النجار في كتب (محمد نظرة عصرية جديدة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1979 م، ص 83.

مقاييس الجاه والغنى والكثرة ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾[2] فلم يكن هناك من أمل إلا الأمل الطارىء الذي يعتمد على أسس موضوعية يعلمها الله، وتتبدى لنا من ظاهر الأمور، ولعل أبرزها تلك السمات الخاصة بالإنسان العربي الفطري المؤهل لحمل الرسالة والبلوغ بها إلى غاياتها.

لقد كان العربي شديد الحساسية إزاء ذاته إلى حد التضخم والورم، ونظرة واحدة إلى غرض الفخر في الشعر الجاهلي، سواء أكان الفخر الفردي أم الفخر الجماعي، تطلعك على روح عجيبة من الزهو والخيلاء التي لا حدود لها، حتى أنك لا تكاد تجدها لدى شعب من شعوب العالم. وحتى من الناحية الكمية أكاد أزعم أن غرض الفخر يفوق أغراض الشعر، بل يوظف تلك الأغراض لهدفه ومنحاه.

وكانت تلك العصبية، وذلك الإباء المتولد منها، يستعصيان على الخضوع إلا لأقطار السموات والأرضين، فقد عزّ على أهل اليمن، مثلاً، أن يخضعوا للإسلام أول الأمر، لأنه ظهر بالحجاز (لأن اليمن اعتادت أن تغزو الحجاز، ولم يغزها الحجاز من قبل قط)[3]، كما عز على قبائل العرب أن يظهر نبي من بطن واحدة من بطون العرب، ولا يكون لتلك القبائل هذا الشرف العظيم، وكأن النبي ظاهرة يمكن بلوغها بالمفاخر والمعطيات الدنيوية، فكان أن ظهر الأسود بن كعب العنسي بصنعاء، وظهر مسيلمة الكذاب من بني حنيفة باليمامة[4]، وكان ظهورهما من منطلقات قبلية بحتة وكان هناك توق خفي لكل قبيلة أن يكون نبي العرب منها، ولكنها واجهت الحقيقة الساطعة في النهاية ولم تقو على الادعاء... أيّ ادعاء..

---

(2) سورة الذاريات، الآية: 42.

(3) د. محمد حسنين هيكل، حياة محمد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 15، 1968 م ص 488.

(4) السيرة النبوية لابن هشام، دار الجيل، بيروت، ط، 1975 م، ج 4، ص 182، تقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد.

ويحق لنا في هذا المقام أن نستشهد بمقولة العلامة ابن خلدون: (أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة، والسبب في ذلك أنهم لخلُق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلُق الكبر والمنافسة فيهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم... وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق)(5).

ونحن إذا استبدلنا مصطلحات العمران وعلم الاجتماع في مقدمة ابن خلدون، ووضعنا مكانها مصطلحاتنا الحضارية اليوم وجدنا أن الرجل يتحدث عن حقيقة اجتماعية ونفسية كانت راسخة في نفوس العرب آنذاك. ولكنهم سيكونون خلقاً آخر بفضل نبوة محمد ﷺ وبفضل الخصيصة الفطرية النقية التي أشار إليها ابن خلدون نفسه.

ولقد كان التعبير القرآني واضحاً عن طبيعة العلاقات بين العرب أفراداً وقبائل قبل الإسلام، إذ كانت طبيعة العلاقة (العداء)، بكل ما لهذا العداء من شوائب وظواهر ونتائج ﴿إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً﴾ وهذه العداوة قد أدت بكم إلى أن تكونوا ﴿عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ﴾(6)، وهو تعبير يجسد هول تلك العداوة وعواقبها الوخيمة المدمرة التي تهلك الحرث والنسل وتأكل الأخضر واليابس وتذر الأرض والنفوس بلاقع.

وكان التعبير القرآني الثاني يوضح أنه ما كان لهذه العداوة أن تنتهي بأية وسيلة من وسائل التآلف المعروفة من وساطات أو أموال، أو أحداث خارجية؛ إلا برحمة من الله ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(7).

---

(5) المقدمة مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1 س؟، ص 151.
(6) سورة آل عمران، الآية 103.
(7) سورة الأنفال، الآية: 63.

نبي التوحيد والوحدة:

(نبي التوحيد) هذا ما لا نريد الوقوف عند مصاديقه التاريخية، لأن القرآن الكريم وصف الاتجاه السائد عند أقرب ديانتين من الناحية الزمنية للإسلام، وهما اليهودية والنصرانية بقوله ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾[8] وقوله ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾[9]، وهذا يدل على أن هاتين الديانتين انتهتا على أيدي الأحبار والرهبان إلى نوع من الشرك. فكانت نبوة محمد الخاتمة لكل دين مما طرأ عليه تحريف أو لم يطرأ معلنة التوحيد الخالص من كل شائبة. وهذا ما اضطلعت به الآيات القرآنية المتحدثة عن صفات اللّه الكمالية ورسخته السيرة النبوية في دعوتها.

فقد قيل لمحمد أن ينتهي عن ذم آلهة قريش، وسوف تتركه قريش وشأنه، وقد قيل له أن يكون ملكاً على العرب على أن يترك أنداد اللّه، وشركاءه الذين يزعمون، كما كتب مسيلمة الكذاب قائلاً: (من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله: السلام عليك؛ أما بعد فإني قد أُشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض، ولقريش نصف الأرض)، فكتب إليه الرسول ﷺ: (بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب: السلام على من اتبع الهدى. أما بعد فإن الأرض للّه يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين)[10].

فما كان لمحمد أن يقر مسيلمة على نبوته المزعومة لأن ذلك يتناقض مع ختم النبوة ومع التوحيد ذاته، فلا توحيد يكون مع قبول نبوة مشركة زائفة طامعة.

أما (نبي الوحدة) فهذا ما نريد أن نقف بين يديه، نرصد من خلاله كيف تمت هذه الوحدة لمحمد ﷺ بعد رفع شعار التوحيد، وإن كان شعار التوحيد

---

(8) سورة التوبة، الآية: 30.

(9) سورة المائدة، الآية: 73.

(10) سيرة ابن هشام، ج 4، ص 183.

ذاته يعني ضمناً الأمة الواحدة التي تنضوي تحت لواء الإله الواحد والدين الواحد والنبي الواحد.

وإذا كان اللّه قد تكفل بنشر هذا التوحيد القائم على الوحدة القوية، فإن للنبي المختار من الصفات الخلقية ما ساعد على التفاف الناس حوله. فلقد كان حقاً كما وصفه خالقه ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[11]، ويكفي بهذا شهادة.

إن هذه الخلق لم تكن سجية واحدة غالبة على سجايا أخرى كما يظهر لدى الناس، أو كما يظهر لدى الأنبياء السابقين في غلبة صفة خلقية أو نفسية على الصفات الأخرى، بل إن هذه الخلق لتبدو متساوية كلها في الكمال في العطاء والانعكاس على السلوك. فكان أن استطاعت هذه الشخصية القيادية النبوية أن تحقق ما كان مستحيلاً وقوعه في حياة العرب. يقول الأستاذ جلال مظهر: (كان على الرغم مما عرفت جزيرة العرب في ماضي تاريخها الطويل من ممالك وملوك وأمراء أقوياء، أول عربي استطاع أن يوحد قبائل العرب جميعاً ويخضعهم تحت راية واحدة، ويجمع صفوفهم في دولة لها نظم وشرائع يخضعون جميعاً لها، ويوجههم ثمة نحو هدف مشترك)[12].

وهكذا انتقل التفكير العربي من التفكير القبلي إلى التفكير العقدي والأممي فإذا كانت القبيلة العربية قبل الإسلام هي الوحدة السياسية المصغرة فإن محمداً ﷺ سار بها إلى الوحدة الأشمل التي تتمثل بالدولة التي سوف تتدرج في الجزيرة العربية حتى تسع أقاليم العالم.

وإذا كان جهد المرء في الجاهلية منصباً على خدمة ذاته أو خدمة قبيلته أو خدمة بطن قبيلته أو فخذها فإنّه في ظل الإسلام أصبح هدفه أن يخدم العقيدة الجديدة ويضحي من أجلها.

فهذه قبيلة باهلة مثلاً كانت من القبائل التي يخجل المرء من أن ينسب

---

(11) سورة القلم، الآية: 4.

(12) محمد رسول الله، سيرته وأثره في الحضارة، مكتبة الخانجي بمصر، ط 1، 1971 م، ص 372 وينظر مولانا محمد علي، حياة محمد ورسالته، دار العلم للملايين، بيروت، طه، 1979 م، ص 219.

إليها حتى قال فيهم أعداؤهم:

ولو قيل للكلب يا باهلي عوى الكلب من شؤم ذاك النسبْ

هذه القبيلة رأت في انتسابها للإسلام ما يغنيها عن الحسب والنسب، حتى قال قائلهم: ـ

فنحن بنو الإسلام، واللّه واحد وأولى عباد اللّه باللّه من شكر[13]

لقد كان منطلق التفكير يقتضي أن تعدد القبائل وتفاوتها في الكثرة أو الأحساب والمفاخر التاريخية، أو غناها وسطوتها، ويقتضي التمايز على الأسس السابقة. أما المنطلق الجديد، منطق الكتاب الذي جاءت به النبوة الخاتمة، فيقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[14]، هذا المنطق يقرر أن النتيجة المترتبة على هذا التعدد والتفاوت بين الأجناس والشعوب هي التعارف والتقارب والتحاب، وليس التنافر والتفرق.. وهذا أعظم إنجاز تحققه نبوة محمد ﷺ على مستوى التفكير الإنساني وعلى مستوى العلاقات البشرية أين منه العلاقات القائمة بين الدول والشعوب اليوم على الرغم مما يقال وينظر من التطور الذي بلغه إنسان اليوم على مستوى التقنيات الآلية والإلكترونية؟..

الوحدة السياسية ما بين فتح مكة وحجة الوداع:

كان الصراع سجالاً بين صاحب الرسالة والعرب منذ لحظات الدعوة الأولى، وكان هذا الصراع قاسياً وغير متكافىء حين اتخذ طابعاً حربياً بعد الهجرة متمثلاً في معارك بدر وأحد والأحزاب وفي كثير من غزوات الرسول وسراياه، وكان مما قدمنا أن العرب كانت ما تزال ترصد نهايات الصراع لترى لمن تكون الغلبة، ألقريش حامية الكعبة أم لداعية الدين الجديد؟ حتى إذا ما كان من فتح مكة رجحت كفة الدعوة وكفة صاحبها على من سواه من العرب

---

(13) محمد، نظرة عصرية جديدة، ص 85.

(14) سورة الحجرات، الآية 13.

فكان أن تغير موقف القبائل العربية المتناثرة هنا وهناك في الجزيرة، يقول ابن إسحاق (وإنما كانت العربُ تربص بالإسلام أمر هذا الحي من قريش، وأمر رسول الله ﷺ، وذلك أن قريشاً كانوا أمام الناس وهاديهم، وأهل البيت الحرام، وصريح ولد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وقادة العرب لا ينكرون ذلك. . فلما افتتحت مكة، ودانت له قريش، ودوّخها الإسلام، وعرفت العرب أنه لا طاقة لهم بحرب رسول الله ﷺ ولا عداوته، فدخلوا في دين الله، كما قال عز وجل، أفواجاً، يضربون إليه من كل وجه[15].

بعد هذا الفتح أخذت وفود العرب تترى على المدينة تعلن إسلامها وإذعانها للنبوة والرسالة وللدولة والعقيدة حتى سميت السنة التاسعة من الهجرة بسنة الوفود[16]. ولكن هذا لا يعني أن القبائل العربية كلها قد أسلمت القياد، فحتى السنة التاسعة أي بعد فتح مكة في السنة الثامنة كان هناك بعض القبائل غير مستجيبة للرسالة، وفي روحها شيء من التمرد والرفض بل والتفكير في الاعتداء، فكانت هناك بعض الحروب والغزوات وكان آخرها غزوة علي بن أبي طالب إلى اليمن[17].

ولكن تلك الغزوات انتهت بإذعان القبائل الصغيرة بعد أن رأت من غلبة الإسلام ورسوخ دولته.

ويهمنا أن نقف عند جانب من خطبة حجة الوداع، وما فيها من قيم وتوجيهات توحيدية ووحدوية. ومن الضروري أن نشير إلى أن مفهوم الوحدة عندنا يتجاوز الفهم السياسي إلى الوحدة في التفكير والأحاسيس والنظر إلى العنصر الإنساني في العلاقات، والمعاملات بين الناس من حيث تكافؤها والعدل في تسييرها، وهذه القيم تتفاعل مجتمعةً في خطبة حجة الوداع مع التوحيد وتنبعث من عبقه ونوره.

في هذه الخطبة يقول الرسول ﷺ: «أيها الناس إن ربكم واحد، وإن

---

(15) سيرة ابن هشام، ج 4 ص 152.

(16) المصدر السابق، ص 152.

(17) نفسه، ص 212.

أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الله أتقاكم، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»[18].

وهذا الاقتران بعد وحدانية الرب، ووحدة الأصل لها دلالتها الإيحائية في أن الموحد لله لا ينبغي أن ينظر لأي جنس من البشر نظرة ازدراء أو احتقار لمجرد أنه لا ينتمي لجنسه أو فصيلته. فالإنسان ـ من أي جنس كان ـ إما أخ لك في الدين أو شبيه لك في الخلق. وهذا وحده كافٍ لأن يكون بينكما عنصر مودة وتعاطف. وكانت هذه بحاجة إلى توكيد خاص لذاتها، أي من حيث قيمتها للمسار الإنساني، ومن حيث إنها تمثل الكلمات الأخيرة، أو المرحلة المتأخرة من ختم النبوة. ولهذا كان الرسول قد انتدب من يكررها خلفه على جموع المسلمين التي بلغت مائة ألف أو تزيد، وكان يشفعها بقوله: اللهم هل بلغت؟ فيقول الناس بعده: اللهم نعم. ثم يقول ﷺ: «اللهم اشهد».

وتؤكد الخطبة على الأبعاد الاجتماعية من الوحدة فيقول: (أيها الناس إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا وكحرمة شهركم هذا)[19]، لأنه لا يعقل أن تكون هناك وحدة سياسية دون وحدة عقيدة ووحدة قلوب ووحدة نظام اجتماعي عادل. وفي الخطبة مقاطع تشريعية هامة كتحريم الربا، والتوصية بالنساء خيراً، إلى غير ذلك من التوجيهات. والذي يهمنا الوقوف عنده هو البعد الوحدوي على المستويات المتعددة، وهو البعد الذي أراد الرسول التركيز عليه وهو يودع الأمة، ويعلن عن اختتام النبوة إلى قيام يوم الدين.

ويبدو لي أن الرسول ﷺ كان ينظر بطرف موح حين قال في الخطبة ذاتها: (أيها الناس إن الشيطان قد يئس أن يعبد في أرضكم هذه، ولكنه قد رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحقرون من أعمالكم). فالظاهر أن مما نحقره من أعمالنا هو ما نأتيه من مظالم ومعاصٍ، غير ظلم الشرك، ولكنني

---

(18) نصري سهلب، في خطى محمد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2 ص 254.

(19) سيرة ابن هشام، ج 4، ص 185.

أستشف من هذا أيضاً أنه تحذير من الفرقة والتفرق، لأننا أحياناً نساهم في الفرقة في أعمالنا دون أن ندري ما نأتيه، ونعتبره من الأمور الهينة، وهو مما يستدرجنا إلى ضياع هيبة الإسلام وتمييع حدوده. ومما يساعد على هذا الفهم أن الهاجس الأكبر للرسول بعد الدعوة إلى التوحيد هو الدعوة إلى الوحدة في العلاقات والعدل والوحدة بين أجزاء دار الإسلام قاطبة.

ومما له دلالة خاصة أن الله سبحانه نزل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [سورة المائدة، الآية: 3]، بعد خطبة الوداع وأثناء عودة الرسول ﷺ إلى المدينة فقد اكتمل الدين وتمت النعمة الإلهية والرضا الرباني بالإسلام وحده. فلا نبوة بعد هذا، ولا دين ولا عقيدة بعد هذا ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾[20].

ومع كمال هذا الدين وتمام النعمة أن الجماعة العربية تحس لأول مرة في حياتها أنها مجتمعة على كلمة واحدة وهدي واحد، وقائد واحد.

على أن هذه المرحلة متقدمة من مراحل الوحدة، فهناك مراحل تالية تتسع فيها الدعوة وتعم الوحدة عالماً خارج جزيرة العرب. فحين عاد الرسول ﷺ إلى المدينة باشر في بعث الرسل إلى الملوك في أطراف الجزيرة وخارجها، وهذا يوحي بأن الطريق إلى الدعوة ما زال لما يكتمل على الرغم من دنو أجل الرسول، واختتام رسالته. فالذي يجب التأكيد عليه هو أنه إذا كانت النبوة قد اختتمت بمحمد ﷺ، فإن دعوة محمد لا تقف عند حدود أرض ولا حدود زمان. وأن كلام الله على لسان محمد ﷺ وعلى لسان قومه وأمته يمتد ما بلغ الليل.

ومما لفت انتباهي في توصيات الرسول للمبعوثين قوله لهم: (أيها الناس إن الله بعثني رحمة وكافة فلا تختلفوا علي كما اختلف الحواريون على عيسى

---

(20) سورة آل عمران، الآية: 85.

ابن مريم)[21]. وهذا يدل على ما سبق أن أكدناه من أن هاجس الوحدة وعدم الاختلاف والتفرق هو الذي كان يشغل الرسول في حياته وفي اللحظات الأخيرة من هذه الحياة خاصة.

وفاة الرسول ﷺ:

يدنو أجل الرسول وعينه مشرئبة إلى جيش أسامة المرابط ضواحي المدينة، وهو يأمر بإنفاذ بعث أسامة ويدعو له في اللحظات الأخيرة من سكرات الموت، وكان دعاؤه (عليه السلام) بالإشارة[22] وفي هذا ما فيه من الإشارة إلى ضرورة استمرار الدعوة واستمرار الجهاد في سبيل بقائها، وضرورة اتساع دائرة وحدة المسلمين في الأرض خارج حدود الجزيرة العربية. وكأنه (عليه الصلاة والسلام) أحس بضعف في الطاعة لدى المسلمين فكان يؤكد على ضرورة الخروج مع جيش أسامة وعدم الاختلاف في الانضواء تحت لوائه، حتى خرج عاصباً رأسه، ثم جلس على المنبر وقال: (أيها الناس انفذوا بعث أسامة، فلعمري لئن قلتم في إمارته لقد قلتم في إمارة أبيه من قبله، وإنه لخليق للإمارة، وإن كان أبوهُ لخليق لها)[22].

ويهمنا في هذا المقطع من الحديث عن وفاة الرسول ﷺ وصلتها بختم النبوة، ووحدة الأمة، واستمرارية تبليغ الرسالة، يهمنا أن نقف عند حالة المسلمين وهم يتلقون نبأ الوفاة ويشهدون جسد النبي المسجى.

يتبادر إلى الذهن أن قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ﴾[23] يشير إلى حادث وفاة الرسول فعلاً، في حين أن سبب النزول يشير إلى يوم أحد، وما كان فيه من انهزام المسلمين وجرح رسول الله ﷺ، وما حصل من الوهن والتأخر عن

---

(21) السيرة، ج 4، ص 187. (رحمة وكافة) هكذا في السيرة وفي المصادر التي تنقل عنه، وإن كان السياق يوحي بالقول: رحمة للناس كافة.

(22) نفسه، ج 4، ص 219.

(23) سورة آل عمران، الآية: 144.

القتال، والرجوع القهقرى[24]، ومما يساعد على اقتراب الآية إلى أجواء وفاة الرسول تلاوة أبي بكر الصديق لهذه الآية عندما مات الرسول ﷺ.

والحق أن في الآية دلالة عظيمة على عدم التعلق بالشخصية في حالة التعامل مع الرسالات السماوية، تعلقاً يجعل من الشخصية هي نقطة الارتكاز، حتى ولو كانت شخصية عظيمة مثل شخصيات الأنبياء وشخصية سيدنا محمد خاصة. يقول المفكر الإسلامي الجزائري (مالك بن نبي) إن الإنسانية تمر بثلاثة أعمار من حيث تطورها النفسي، فتتعلق أول ما تتعلق بالأشياء ثم بالأشخاص، ثم بالأفكار، وهي بهذا تشبه حالة الإنسان في طفولته ومراهقته ونضوجه[25].

وإن الآية لتدل على أن المجتمع العربي آنذاك، في مرحلة معركة أحد خاصة، لم ينتقل بعد إلى مرحلة النضج، مرحلة الرشد حيث تصبح الفكرة بحد ذاتها قيمة دون تأييد من طرف عالم الأشياء أو عالم الأشخاص.

والذي يبدو لي أن الأمر إبان وفاة الرسول ﷺ مختلف عن الحال يوم وقعة أحد. فما كان عمر يشك في وفاة الرسول وأنه يجري عليه ما يجري على الرسل السابقين حينما شهر سيفه مهدداً من كان يعلن عن وفاة الرسول. فالظاهر أنه ظن أن الأمر كان من قبيل الإشاعة، وأنه أراد أن يقطع الطريق على سالكي هذا السبيل.

وكان موقف أبي بكر (رضي الله عنه) أكثر صرامة ووضوحاً حينما قال (أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت)، ثم تلا الآية ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾[26].

---

(24) مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط 4، ج 1، ص 322.

(25) إنتاج المستشرقين، وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، منشورات مسجد الطلبة، بجامعة الجزائر، ص 21. وينظر أنبياء الله أحمد بهجت، دار الريان للتراث، ط 14، 1987 م ص 448.

(26) السيرة، ج 4، ص 234.

الحق أنه وقع ارتباك لحظة وفاة الرسول ﷺ، وقع حزن عظيم وذهول، ولكنه لم يقع شيء من التراجع أو التقهقر أو الردة في النفوس المؤمنة خاصة. والذي حدث كان شيئاً من الأراجيف في نفوس ضعاف الإيمان في مكة خاصة.

على أن هذه الآية لا تعني أنها وقف على سبب النزول الأول وهو ما حدث في معركة أحد، فالمعلوم عن منهج القرآن أنه يشير إلى عموم اللفظ وخصوص السبب، وأن هذا لا يمنع أن يكون في الآية إشارة إلى ضرورة التزام العقيدة والمنهج والفكرة لحظة وفاة الرسول، وألا يذعن المسلمون لهول الصدمة إلى الدرجة التي ينسون معها الفكرة ذاتها.

والأمر نفسه ينسحب على حياتنا المعاصرة وحياة الناس إلى أن يبعث الله الأرض ومن عليها. فنحن نقدس شخصية الرسول ﷺ بمقدار ما نعلم من صلة هذه الشخصية بالعقيدة، وبمقدار ما نعلم من إخلاص الرسول لربه، وبمقدار ما نعلم من أن شخصية الرسول هي الشخصية التي ختمت بها النبوة والشخصية التي تجسدت فيها وفي سلوكها تعاليم الرسل كافة وأخلاق الرسل كافة.

عقيدة الوحدة والجماعة:

توفي رسول الله ﷺ وترك الأمة على المحجة البيضاء التي لا يضل عنها إلا هالك والمتأمل في ظواهر هذه المحجة من تعاليم وعبادات وأخلاق يجدها داعية تماسك وقوة ووحدة. ففي صلاتها صورة رائعة من صور الانسجام والاتحاد والوحدة في صفوفها، وفي انقياد الصفوف ومتابعتها للإمام، وفي تراصها، وفي دقة أوقاتها، بل وفي مكانها في بيوت اللّه. وفي صومها الجماعي المعلوم الذي يجسد اتحاد الناس في المشاعر والأحاسيس، لا فرق بين فقرائهم وأغنيائهم، ولا بين رجالهم ونسائهم.

وفي الحج وحدة كبرى بين القلوب من شتى الأقطار والألوان، وهو عبادة مفروضة لا يعذر منها إلا غير القادر. وقد عبر القرآن عن أهمية هذه العبادة في حياة الأمة، تعبيراً جعل منها قوام حياة هذه الأمة ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ

﴿ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ﴾[27]، أي أن هذه الحياة لا تكون قائمة ولا مستقيمة بدون أداء هذه الفريضة في اليوم المعلوم والمكان المعلوم، وأن المنافع التي سوف يشهدونها هناك لا حد لها في منافع سياسية واجتماعية واقتصادية جاء التعبير عنها بصيغة التنكير لتدل على التعدد والشمول.

وكانت مكة منطلق وحدة الأمة في السنة التاسعة من الهجرة حين أعلن القرآن البراءة من المشركين ودعا الأمة إلى تجسيد التوحيد في العبادة الجماعية يوم الحج الأكبر، فلم يعد بعدها مشركون، بل أمة واحدة قانتة.

فكان أن أصبحت مكة النقطة المركزية التي يطوف حولها الموحدون تعبيراً عن ارتباطهم بالرب الواحد، وتعبيراً عن وحدتهم واشتراكهم جميعاً في الدينونة لله، والالتزام بتعاليمه والدعوة إلى تعاليمه.

وأنت تتلمس مظاهر الوحدة في هذه العقيدة التي جسدها محمد ﷺ في سلوكه وتعليماته. وتجدها في التجسيد العملي للأخوة في المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار. وهو عمل خالد أستطيع أن أجزم أنه لم يكن له شبيه في تاريخ البشرية ولن يكون. لم يكن في الدعوات السماوية السابقة، وما كان في الدعوات السياسية والاجتماعية في شتى مراحل التاريخ، وحتى في خيالات الاشتراكية الطوباوية أو الشيوعية.

وإنه لعجب أن يتخلى الإنسان (وهو من دم ولحم ومشاعر) عن أجمل زوجتيه وعن نصف ماله وأرضه، عجب حق، لا يذهب بغرابته إلا من عرف الجماعة المسلمة التي أدبها محمد ﷺ بخلقه وتعاليمه مثلما أدبه ربه.

تأتي التوجيهات الإلهية الداعية إلى الوحدة والتماسك ونبذ التفرق والشقاق من مثل ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾[28] ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾[29] ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا﴾[30].

---

(27) سورة آل عمران، الآية: 97.

(28) سورة آل عمران، الآية: 144.

(29) سورة الشورى، الآية: 13.

(30) سورة الروم، الآية: 32.

فتأتي تعاليم الرسول تنزيلاً من تنزيل مؤكدة هذه المعاني، ومجسدة لها في السلوك العلمي، ومن خلال التعليق على حوادث معينة في حياة المسلمين. فهو يقول لأبي ذر (رضي الله عنه): (إنك امرؤ فيك جاهلية)[31] حين عير واحداً من الصحابة.

ويقول (ليس منا من دعا إلى عصبية)[32]، وتكون إحدى وصاياه للأمة في حياته وبعد رحيله: (يد الله مع الجماعة، وإنما تأكل الذئب من الغنم القاصية)[33].

عقيدة كلها دعوة إلى الوحدة والتلاحم من خلال الدعوة إلى العدل وتطبيق الأحكام على الناس كافة، فالأمة التي لا ينفصل فيها الشريف لأنه شريف، ولا يطاع فيها القوي لأنه قوي، ولا يُسمع للحاكم لأنه مجرد حاكم، أمة تشعر بأصالتها وإنيّتها، وأنها وحدة متماسكة من الداخل.

فالظلم مثلاً ذهاب لقوة الأمة، وضعف في بنيتها وأجزائها من الداخل، فلا يمكن أن تتلاحم وتتواد وقويها يظلم ضعيفها. ولهذا ترى الرسول يؤكد النهي مرتين (لا تظالموا... لا تظالموا)[34] أي لا يظلم بعضكم بعضاً. وبهذا الإطلاق للظلم لأن له صوراً وأنواعاً شتى من الشرك إلى ظلم النفس، ويهمنا في هذا المجال الظلم الاجتماعي والسياسي.

عقيدة تجسد الوحدة عملياً في الفكر والوجدان معاً، وفي السلوك والتعامل معاً، لا انفصام بين ذلك كله. أين منها دعوات الفلاسفة التي تهوم في الخيال، أو تخاطب العقول وتضع النظريات التي يكون قصارى جهد الناس معها أن يفهموها ويكون التفاضل بينهم في التعمق بمعادلاتها. بينما كانت دعوة محمد الخاتمة قد رأت النور وأرته للناس في شكل جماعة ونظم كان بينها من الروابط ما يعجز عنها صنع بشر..

(31) رواه البخاري ومسلم (إيمان).

(32) بصياغات متعددة في مسلم، إمارة 57، وابن حنبل 2/ 106.

(33) رواه أحمد 5/ 16، 196، والنسائي أمامه 48، والدارمي صلاة 46.

(34) رواه مسلم، بر 55، وابن حنبل 5/ 160.

فخلف من بعدهم خلف:

هذا الكنز العظيم لم نحافظ عليه كما يحافظ ورثة الأنبياء والسائرون على خطى الأنبياء، بل لو كنا أصحاب مصالح دنيوية فقط لم نحافظ عليه مثل الرجال. .

لقد كان هناك خلل أو تصدع في الحصون من الداخل منذ فترات مبكرة، تتمثل في المنحى السياسي الذي سارت عليه حركة التاريخ بعد معركة صفين، كان بعد الأمة عن صنع القرار، وبعد الأمة عن الحرية في البناء المادي والفكري لكيان الإسلام.

وبالإضافة إلى هذا التوجه السياسي من أوجه التصدع كان هناك الوجه العنصري، والوجه المذهبي وما تبع ذلك من عوامل خارجية ربّما كانت نتيجة من نتائج ذلك التصدع الداخلي، العوامل الخارجية التي تمثلت بهجوم المغول من الشرق وهجوم الصليبية من الغرب. حتى إذا ما كان الاستعمار بشكله الحديث استحكمت الحلقات على رقاب العالم الإسلامي تماماً.

ويبدو لي أني أكتب كما لو كان بيدي قيد لأني أشير إلى الأمور إشارات شبه غامضة، وإن كانت واضحة في ذهني وتلح علي بالتوضيح، ولن أسمح لنفسي. . ، إذ إن جغرافية الورقة لا تسمح بذلك.

حقاً كان الاستعمار الحديث نتيجة من نتائج التدهور المستمر في العالم العربي والإسلامي إبان عصور التمزق والشقاق والتفرقة التي حذر الرسول منها، وأبعدها عن وحدة الجماعة التي بناها عملياً، ويمكن أن نستعير هنا تعبير المرحوم مالك بن نبي (القابلية للاستعمار) وهو مصطلح مكثف يلخص المحنة تلخيصاً نفسياً واجتماعياً دقيقاً.

لا أريد أن أحدثك عن التجزئة والتقسيم في العالم العربي فهو جرح ينزّ بالصديد، أريد أن أنكأه لك بتذكيرك فقط بأن الاستعمار فعل بأجزاء العالم الإسلامي خارج البلاد العربية مثل ما فعل في هذه البلاد وأكثر، وأضرب لك مثلاً سريعاً ومقتضباً جداً في إفريقيا، فقد جزأ الغرب خلافة (سوكوتو) الواحدة في بدايات هذا القرن إلى (النيجر ومالي وبنين ونيجريا). كما جزأ الصومال

إلى صومال إنجليزي وإيطالي وفرنسي[35].

ولا أريد أن أحدثك عن الإقليمية والعنصرية العرقية التي جاءت ثمرة من ثمار التجزئة والتقسيم، إن كان لهما شيء من الثمار.

فقد تنادى المصريون بالفرعونية وتنادى العراقيون بالآشورية والبابلية، كما تنادي بعض الأفارقة العرب بالبربرية، وما أحاديث الفينيقية الشامية عليك بغريبة..

لقد كان المنادي يقول: عودوا إلى تلك الأصول السابقة للإسلام، حتى أن باحثاً مصرياً يرى أن المصريين جميعاً مسلميهم ومسيحييهم أقباط[36].. وصرت تسمع صباح مساء عن حضارة البحر الأبيض المتوسط التي كان يتحدث عنها طه حسين، ويقول بأن الإسلام خلال حكمه الطويل لم يستطع أن يخرج مصر من عقليتها الفرعونية الأولى[37].

وهو يصرح في أكثر من موضوع من (مستقبل الثقافة في مصر) عن ارتباط مصر بالبحر الأبيض المتوسط وأوروبا أكثر من ارتباطها بالشرق..

ولا أريد أن أحدثك كذلك عن هذه العرقية التي أطفأها نور الإسلام، ولكنها عادت وذرّت قرنها من جديد في العالم الإسلامي بفعل فاعل.. لقد عاد الحديث عن العرب والفرس من جهة، وعن العرب والترك من جهة أخرى. وصارت أذنك تألف سماع قول من مثل: ظلم العرب ولا عدل الترك، أو ظلم الترك ولا عدل العرب[38].

---

(35) عبد الرحمن سوار الذهب، أوضاع الأقليات المسلمة في القارة الإفريقية، منشورات مجلة الأزهر، عدد ذي الحجة 1408 هـ، ص 14.

(36) د. محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مؤسسة الرسالة، ط 6، 1983 م، ج 2 ص 148.

(37) المجموعة الكاملة، المجلد التاسع، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، ص 21.

(38) يراجع بحثا الأستاذين فهمي هويدي، وطارق البشري، عن العلاقة بين العرب وإيران، والعرب والترك اللذين ألقيا في ندوة الجغرافية السياسية (للعالم الإسلامي)، ونشرا في مجلة مستقبل العالم الإسلامي، السنة الأولى العدد الثاني، ربيع 1991 م.

أما الأديان الجديدة والعقائد الجديدة والعلماء الجدد الذي يُفتون حسب الطلب، فاذكرك فقط منهم بالبهائية، والأحمدية، ومن عجب ولا عجب، أن تتواجد هذه الأحمدية في المناطق التي كانت خاضعة لبريطانيا وليس في المناطق ذات النفوذ الفرنسي.. إذ تجد هذه الأحمدية في الهند وباكستان وفي نيجريا. ومعلوم لديك أنها لا تؤمن بختم النبوة، وتفهم (خاتم النبيين) على أنها تشير إلى (الخاتم) الذي نضعه بأصابعنا.. وكان أعظم إنجاز لهذه الأحمدية أن أبطلت مفهوم الجهاد في الإسلام. فأية صناعة إنجليزية رائعة كانت؟.

أما البهائية فيكفي دليلاً على ارتباطها بدوائر المخابرات الغربية أن الغرب أقام ضجة إعلامية ضخمة عندما تعرض البهائيون للضغط في إيران قبل عشر سنوات تقريباً.

أجل أريد أن أتحدث بأسطر أكثر عن (المذهبية) لأنها صناعة محلية، نفخ في كيرها، واستفيد من توظيفها لقتلنا.

والحق أنني لا أكتمك في أن المذهبية لا تكون خطيرة على وحدتنا إذا فهمناها بأنها وسيلة من وسائل فهم الإسلام، وإذا عدنا فيها إلى فهم السلف الصالح الذين لم يكونوا يتعصبون لاتجاهاتهم الاجتهادية، ولم يلزموا فيها أحداً[39].

الخطورة في المذهبية حين يبحث كل منتم إلى مذهب عن (خصوصيات) ذلك المذهب، ويحاول أن يعمقها معتقداً أنها تمثل الحقيقة الإسلامية كلها، وأن ما عداها من المذاهب خاطىء وباطل، إن لم يتجرأ فيدعي أن أهلها في النار..

المذهبية تكون خطيرة حين يتناطح أهلها تناطح الأكباش دون أن يحسوا بصوت السكين الذي يتهيأ ليجز رؤوسهم.. فلقد رأيت بنفسي الصراع غير

(39) ينظر، مختار عزيز، التقليد المذهبي إلى أين؟ منشورات دار (اقرأ) مالطة، ط 1، 1990 م ص 22، 23.

السلمي في نيجريا بين أهل السنة والصوفية والوهابية بينما البلد نهب للشركات الاحتكارية الغربية، ونهب لمخططات التبشير الكنسية. .

والحق أن المذهبية في شكلها الحالي في العالم الإسلامي لم ترتفع إلى مستوى كونها وسيلة من وسائل فهم الإسلام أو الدفاع عنه، وهي بحاجة إلى فهم جديد ومراجعة جديدة لكي تكون كذلك. . وهذا موضوع ذو شجون. .

وخلاصة الأمر أن هذه المعوّقات أمام وحدة المسلمين انتهت إلى شيء من (تفريغ) العقل المسلم من الفهم الصحيح للإسلام وانتهت إلى شيء من عدم التجانس في مناهج التفكير لدى هذا العقل، نتيجة لوسائل التعليم ومناهجه التي خضعت بالتمام لإشراف المناهج الغربية والتوجيه الغربي المباشر وغير المباشر.

وأصبحنا بحق أهل محنة لا يقوى على إزالتها إلا اللّه، بوسيلة هي (نحن)، وبأدوات هي (نحن). . . ولكن كيف؟

المبدأ ثانية:

أما مبدأ التوحيد فقد تكفل اللّه ثباته في ديار الإسلام، وتكفل اللّه نشره خارج ديار الإسلام، وعلى يد أهل الإسلام. وهذا ما أكده النبي في ختام نبوته في خطبة حجة الوداع (أما بعد، أيها الناس فإن الشيطان قد يئس من أن يُعبد في أرضكم) والأمة اليوم ليست بحاجة إلى من يعرّفها ربها على طريقة أساليب (علم الكلام)، وليست مشكلتنا (أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود اللّه، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة)[40].

أما الجناح الآخر من المبدأ فهو (الوحدة)، وهو الجناح المهيض، المثخن بالجراح فهل من سبيل إلى أن ينهض، أو يفكر بنهوض؟.

(40) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، بيروت، ص 55.

الحق أن واقع الحال لا يعين على الأمل لمن لا أمل له. أما من له أمل فيمكن أن ينحت الجبال بأظافره وزيادة.

فيما يسمى بالعصر الحديث، أو عصر الاستدمار والاستخراب بحق كانت هناك ظلمات بعضها فوق بعض، صبت فوق رأس العالم الإسلامي مغربه ومشرقه، فكان التحدي وكان الموقف من التحدي بغض النظر عن النتائج. كان الركون إلى المبدأ والدعوة إلى الاتحاد والوحدة في فكر رجال الإصلاح، وعلماء الإسلام وشعراء العرب والمسلمين عموماً.

وأمامي الآن مجموعة من فتاوى علماء العراق في الموقف في جزء من أجزاء العالم العربي وهو يباح من قبل الاستعمار الإيطالي، ألا وهو (طرابلس الغرب) كما كان يطلق على ليبيا[41]، كما أن أمامي مجموعة من المصادر التي تشير إلى جهاد المصريين مع إخوانهم الليبيين[42]، وأخرى تشير إلى جهود الجزائريين وموقفهم من الغزو الإيطالي، على الرغم من القيود التي كان الاستعمار الفرنسي يكبلهم بها[43]. وهذ مثال واحد فقط.

وكان ذلك كله من منطلق الحفاظ على وحدة العالم الإسلامي والحفاظ على كيانه، لأن الغرب كان ينظر له كله على أنه شرق، فسمى مسألته كلها، بـ(المسألة الشرقية). وعلى الرغم مما حاول الاستعمار من فصل بين شرقه وغربه، فإن الأمة تصدت للمخططات الاستعمارية على الرغم من ضغطها وعدم تكافؤ القوى بينها وبين الاستعمار.

لقد أصبح التفكير في الوحدة حتى في الحلم، وعالم الأدب الخيالي، ففي (معراج) محمد إقبال (جاويد نامة) نجد الرجل في الحضرة الإلهية، يستمع إلى صوت من الغيب يقول: (على المسلمين أن يبرهنوا دائماً على تطبيقهم للمثل العربي القائل: (خيامنا منفصلة، وقلوبنا واحدة) أيها المسلم هل أنت ميت؟ كن حياً من خلال وحدة النظر تجنب التشتت. كن ثابتاً

---

(41) مجلة الموسم، العدد الخامس والسادس، المجلد الثاني، 1991 م ص 25.

(42) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج 1، ص 18.

(43) د. عمار الطالبي، ابن باديس، حياته آثاره، ج 1، ص 15.

محكماً. اخلق وحدة الفكر والعمل، كي تصبح صاحب سطوة في العالم)[44].

إن الاستجابة والموقف من التحدي في القرن الماضي وبدايات هذا القرن يمكن أن يتكرر ثانية وثالثة بأساليب وأدوات تنسجم والمرحلة، وبروح وعلم يفيد من تجارب الخطأ والصواب في مراحل الصراع السابقة. وربما بفهم أعمق لمقاصد الإسلام من وحدة الأمة وتماسكها وتراصها.

هل من الأفضل لنا أن نتعلل بمقولة أن العالم سينتهي وإن أوروبا ستُفني نفسها بنفسها من خلال انفجار نووي مدمر؟. هل من المعقول أن هذا الإنسان يفني عمره الذي ربما يساوي دقيقة واحدة من عمر الكوكب الذي يعيش عليه. (إن حديقة البشرية الجديدة العهد بالتفتح والازدهار لا تفنى بمثل هذه السهولة) كما يقول الأستاذ مرتضى مطهري بحق[45].

إن أمام إنسان هذا الكوكب أدواراً لا بد أن يمثلها، وأمام إنسان المنطقة الإسلامية وظائف لا بد أن يؤديها، ولعل أبرزها الانطلاق بأجزائه نحو الوحدة في ميادين الروح والفكر والأرض مستلهماً من عقيدته الخاتمة ونبوة خاتم النبيين ما يضيء دربه ويجعله يسير على معالم واضحة ليلها كنهارها..

إن فهماً جديداً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[46]، وهو الشعار الذي رفعه رجال الإصلاح، ولا ينبغي إلا أن يرفع في كل زمان ومكان، لأنه يمثل سنة قرآنية في الحياة والنفس والاجتماع.

غير أن الفهم الجديد الذي أريد أن أشير إليه منطلقاً من فكرة الوحدة هو أنه لا ينبغي أن يكون الوقوف عند الإصلاح الفردي وحده، بل الوقوف عند (القوم). والقوم هنا لا يعنى بها القوم باعتبارهم وحدة جنسية أو لونية، بل باعتبارهم وحدة عقدية متماسكة.

---

(44) د. بديع محمد جمعة، دراسات في الأدب المقارن، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1980 م، ص 105.

(45) مقالات إسلامية، دار التعارف، بيروت، ط 1، ص 93.

(46) سورة الرعد، الآية: 13.

فلن يكون هناك تغيير وعطاء إلٰهي إذا كان ثمة مؤمن في القاهرة وآخر في طرابلس، وثالث في طنجة ورابع في جاكرتا. فالعطاء الإلٰهي يأتي حينما تكون وحدة من خلال (قوم) بكل ما تعني هذه الكلمة من كثرة وقوة وتماسك.. ويعني هذا أن هناك بعداً جماهيرياً في الانطلاق والتغيير، يعقبه عطاء إلٰهي بالتسديد والترشيد.

وهذا يعني ضمن ما يعني أن رحمة الله على الأفراد، غيرها على الأمم والجماعات، إذا تغيرت وأسلمت وجهها لله..

وإذا كانت مشكلتنا في البحث عن الوحدة والتضامن ذات وجه سياسي، من بين وجوهها العديدة، فهذا يعني أن نفهم السياسة على أنها من فعل ساس يسوس بكل ما لها من دلالة على الرعاية والخدمة والعطاء، وليس من فعل وسوس يوسوس. وما له من إيحاء معلوم على نفثات الشيطان وتلميذه ميكافيلي سيىء الصيت. فإذا خانتنا السياسة فلا ينبغي أن تخوننا وحدة العقول والمذاهب والأحاسيس والمشاعر، بل وحدة الهم والمصائب..

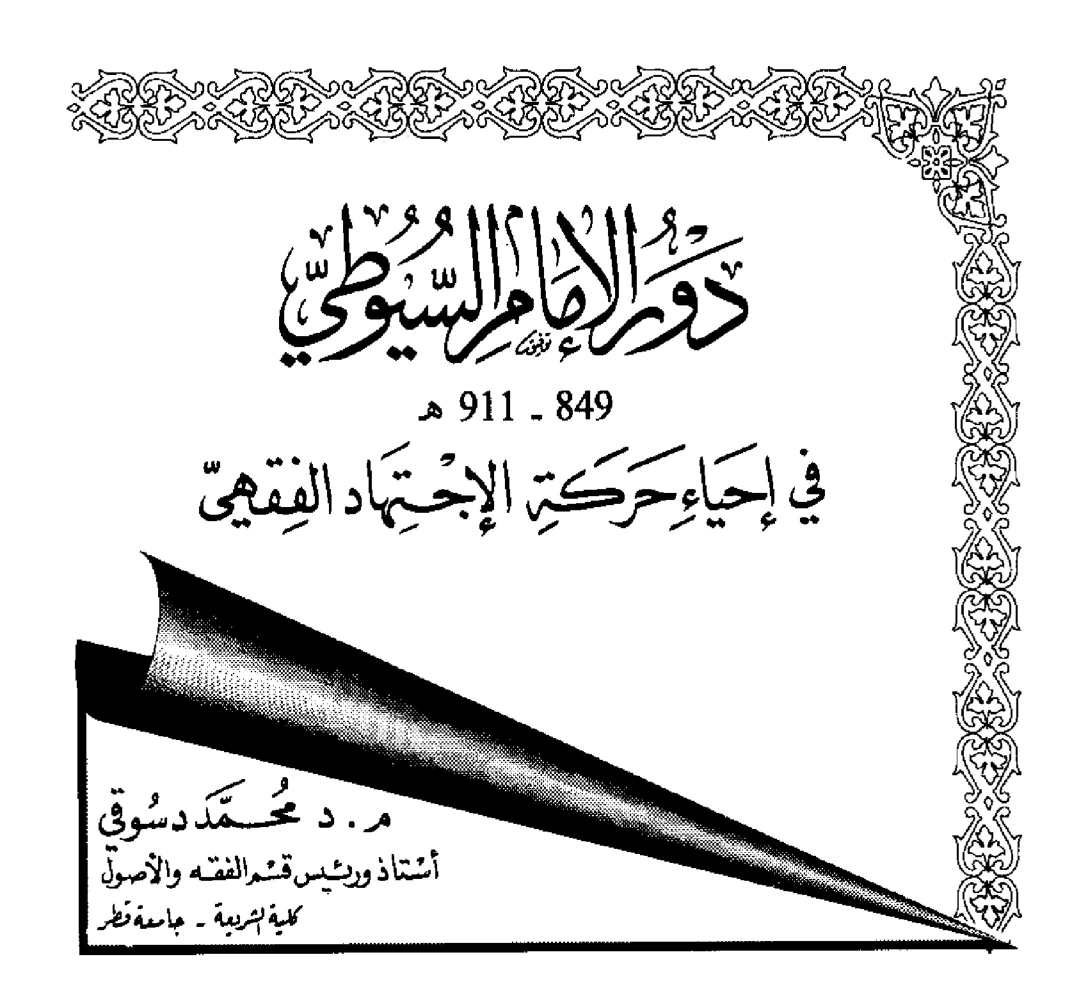
وإذا كان خوف من التفكير بالوحدة والأخوة في حضرة أمريكا القاهرة، وأوروبا المتحدة، فإن ثمة وعداً إلٰهياً يغري بالوحدة، وينسي هيبة أمريكا بأساطيلها وقنابلها ووسائل دعايتها، وعداً وعد الله به أمته على لسان نبيه، وهو يودع هذه الأمة ويشد على أيديها، ويوصيها بالتمسك بالذي لا ضلال بعده، ولا ضعف مع القيام بمسؤولية حمله.

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾[47].

وهذا الوعد يعني أن الدين الذي ختم بنبوة محمد لم يستكمل وظيفته بعد، ولم يظهر على الأديان كلها بعد، ولم يسد الكرة الأرضية كلها بعد.. وهذا يعني أن أمام المسلمين القيام بهذه المهمة انطلاقاً من التوحيد والوحدة. وأمام هذين الهدفين تذوب النعرات والمذاهب والأحزاب والنزعات والأهواء، وتصبح الأمة وجهاً لوجه أمام العالم الذي يتحداها أعظم التحدي، وبما لم يسبق له مثيل في تاريخها الطويل.

---

(47) سورة التوبة، الآية: 33.



تمهيـد:

من القضايا التي يكاد يجمع عليها المؤمنون بالإسلام وغير المؤمنين به أن هذا الدين دين التفكير والنظر، ودين العلم والمعرفة، ومن ثم فإن الإسلام لم يخرج البشرية من ظلمات الوثنية إلى نور الوحدانية فحسب، وإنما أخرجها كذلك من ظلمات الجهل والتخلف إلى نور العلم والحضارة والتقدم.

وهذا الإسلام الذي جاء للناس كافة، وجاء خاتمة الرسالات الإلهية ومهيمناً عليها صالح للتطبيق الدائم، لأنه دين الفطرة ودين العقل ودين اليسر والعدالة والعزة والقوة..

ولأن النصوص الشرعية التي تعد المصدر الأول لمعرفة أحكام الله في أفعال عباده متناهية، ولأن الحوادث والمشكلات غير متناهية، كان الاجتهاد

الفقهي من فروض الكفاية كغيره من الاجتهاد في سائر فروع البحث العلمي، والدراسات التي تكفل للأمة القوة بمعناها الشامل، وتجعل منها بحق خير أمة أخرجت للناس.

يقول القرطبي في مقدمة[1] تفسيره تعقيباً على ما أورده من آيات حول وجوب تدبر القرآن، ومهمة الرسول ﷺ بالنسبة للكتاب العزيز، وما يجب على العلماء نحوه:

«فصار الكتاب أصلاً والسنة له بياناً، واستنباط العلماء له إيضاحاً وتبياناً»..

فمصادر الأحكام إذن هي النص الشرعي قرآناً أو سنة، والاستنباط منه وليس الاستنباط إلا رأياً في فهم النص وتطبيقه إن كان مجالاً للرأي بأن كان ظني الدلالة أو ظني الثبوت، ثم الاستهداء بروح التشريع وفلسفته العامة إذا لم يكن هناك نص يتناول القضايا الفروعية على وجه مباشر أو صريح، وبذلك لا يكون الاجتهاد رأياً محضاً، أو تشريعاً بشرياً خالصاً.

والاجتهاد الفقهي في مدلوله العام جهد عقلي على قدر الوسع والطاقة لاستنباط الأحكام من مصدرها الإلهي، ولهذا تصبح الأحكام الفقهية ـ وإن كانت فهماً بشرياً للنص، واستلهاماً لروح الشريعة ومقاصدها ـ لدى المسلم جزءاً من الشريعة، كما يصبح تطبيق هذه الأحكام تطبيقاً للشريعة ذاتها، فالمجتهد في الإسلام لا ينشىء حكماً وإنما يكشف عنه، فسلطة التشريع لله وحده ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾[2].

والذي يستقرىء تاريخ الاجتهاد الفقهي في حياة الأمة يلاحظ أن هناك علاقة عضوية بين ازدهار هذا الاجتهاد وتقدم الأمة وقوتها، وأن ضعف الأمة وتخلفها كان من ورائه تخلف الاجتهاد وضعفه، وهذا يعني أن الاجتهاد مناط القوة والتقدم للأمة الإسلامية، ومن ثم لا تعرف هذه الأمة في ظل ذلك

(1) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج 1 ص 2 ط. دار الكتب المصرية.

(2) سورة الأنعام، الآية: 57.

الاجتهاد ضعفاً أياً كان لونه، وتظل في منزلة الخيرية التي أنزلها الله إياها، والتي يجب عليها أن تجاهد دونها وتحافظ عليها.

وهذه الدراسة الموجزة التي أقدمها عن علم من أعلام الفكر الإسلامي الذي كان له دوره في مقاومة عوامل التخلف الفكري والضعف العلمي، إذا كانت لوناً من ألوان التقدير والتنويه بما بذله هؤلاء الأعلام في سبيل أمتهم والأخذ بيدها لكي تتبوأ مكانتها الجديرة بها والتي لا ينبغي أن تتخلى عنها فإنها أيضاً تذكير بأن مرد كل ما تعاني منه الأمة في حاضرها من مشكلات إلى أن الاجتهاد الفقهي ما زال يجتر تراث الماضي، ولم يصل بعد إلى تقديم التصور العلمي الصحيح للواقع المعاصر بما يموج به من تيارات فكرية واجتماعية وسياسية متناقضة، فهذا الواقع لا سبيل إلى تغييره وإصلاحه إلا بما صلح به أول هذه الأمة، والطريق الأمثل لذلك هو الدراسة العلمية التي تصف الداء في عمق، وتعطي الدواء في صدق، والاجتهاد الفقهي هو الوسيلة العملية لهذه الدراسة التي تنقذ الأمة من فوضى التجارب التشريعية والشعارات العاطفية، والصراعات المذهبية، وترسم لها المنهج القويم الذي يعيد لها تاريخها المشرق بالعزة والقوة والعلم والمدنية.

وأما منهج هذه الدراسة فإنه يتركب بعد هذا التمهيد من ثلاثة مباحث وخاتمة.

يعرض المبحث الأول للاجتهاد وتطوره منذ عصر البعثة حتى عصر السيوطي.

أما المبحث الثاني فيتحدث عن دور السيوطي في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي.

ويتناول المبحث الثالث أثر السيوطي فيمن أتى بعده من المجددين والمصلحين في مجال الدراسات الفقهية..

ولا يسمح المجال بإفاضة القول في هذه المباحث، أو تفصيل الكلام عنها، ومن ثم يأتي الحديث موجزاً يعطي تصوراً كلياً وبخاصة بالنسبة للمبحث الأول.

وتقدم الخاتمة أهم نتائج الدراسة، وبعض التوصيات، وأطمع أن تكون هذه الدراسة ـ على إيجازها ـ محققة للغاية منها، والله ولي التوفيق.

المبحث الأول

الاجتهاد وتطوره منذ عصر البعثة حتى عصر السيوطي

الاجتهاد منذ عصر البعثة إلى عصر نشأة المذاهب:

عصر البعثة هو عصر البناء والتأسيس للتشريع، فهو العصر الذي نزل فيه الوحي الإلهي على خاتم الرسل والأنبياء بالفرائض والآداب، التي تعد أمثل منهاج لقيادة الحياة البشرية وكفالة سعادتها في الدارين. .

في هذا العصر اجتهد الرسول ﷺ في بعض المسائل، وحض الصحابة على الاجتهاد، وشجعهم عليه، ليعلمهم طرائق البحث والنظر والاستدلال، فقد كان أحياناً يحيل إلى بعض أصحابه بعض القضايا ليحكم فيها ولو في حضرته، كما كان يبعث القضاة إلى الجهات النائية من جزيرة العرب ليحكموا بين الناس[3].

ولكن الاجتهاد في عصر البعثة كان في نطاق محدود من القضايا وعدد معدود منها فقد كان الوحي ينزل من السماء، ولذا لم يكن الاجتهاد مع وقوعه في نطاق محدود مصدراً من مصادر الأحكام في هذا العصر، لأنه كان يرجع إلى الوحي، ومن ثم كان الكتاب والسنة هما مصدر التشريع في عصر البعثة، بيد أن هذا لا ينفي أن الاجتهاد في هذا العصر كان أمراً واقعاً، وإن لم يلعب دوراً مهماً في التشريع.

وواجه الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ مشكلات مختلفة، وكان على الفقهاء منهم أن يجتهدوا لبيان حكم الله فيما جد من نوازل، وهؤلاء المجتهدون من الصحابة لقرب عهدهم بعصر البعثة، ووقوفهم على أسباب النزول وفهمهم القرآن الكريم، وإيمانهم بأن الأحكام قد فرضت لعلل تقتضيها

(3) المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور محمد معروف الدواليبي ص 77 ط. الخامسة بيروت.

ومقاصد تؤدي إليها كانوا أرحب أفقاً وأعمق فهماً في اجتهاداتهم وآرائهم.

لقد احتل الاجتهاد في عصر الصحابة منزلة أعظم شأناً من ذي قبل، واتسع نطاقه فشمل كثيراً من القضايا الخاصة والعامة والسياسية والإدارية والدولية، ومن هنا أصبح الأصل الثالث بعد القرآن والسنة.

وكان يعبر عن الاجتهاد في هذا العصر بالرأي، ولكن الصحابة في تعويلهم على الرأي كانوا يجنحون إلى الحيطة وعدم التوسع فيه، لئلا يجترىء الناس على القول في الدين بلا علم.

وفي عصر التابعين شرق الإسلام وغرب، وانتشر الفقهاء في كل مكان من العالم الإسلامي، وكان للبلاد المفتوحة حظها من الثقافة والحضارة، كما كانت لها أعرافها وتقاليدها وكان من ذلك ونحوه تفاعل في العقليات وظهور كثير من المشكلات التي لم تكن معروفة من قبل، ولهذا كثرت الاجتهادات والآراء في كل أبواب الفقه.

وقد عرف عصر التابعين المدارس والاتجاهات الفقهية ومن ثم كان من خصائص هذا العصر اتساع دائرة الاجتهاد، لكثرة الفقهاء وكثرة الوقائع، وتعدد الأمصار، وظهور بوادر الفقه الفرضي وبخاصة في مدرسة الكوفة..

وجاء بعد عصر التابعين عصر نشأة المذاهب، وهو يعد من أزهى عصور الاجتهاد الفقهي، ولذا يسمى بعصر الكمال والنضج وعصر التدوين والتأليف، وقد بلغ نحو مائتين وخمسين عاماً، فقد بدأ في أوائل القرن الثاني، وانتهى في منتصف القرن الرابع على وجه التقريب.

في هذا العصر نشأت المذاهب الفقهية الكبرى التي اندرس بعضها، ولم يكتب له البقاء مثل مذهب الإمام الأوزاعي (ت: 157 هـ) بالشام والليث بن سعد (ت: 175 هـ) في مصر، وعاش بعضها الآخر حتى الآن مثل مذاهب الأئمة الأربعة المشهورة والمذهب الإباضي والمذهب الزيدي والإمامي.

وقد تجمعت أسباب مختلفة أدت إلى ازدهار الاجتهاد في ذلك العصر، وترجع في جملتها إلى ظروف سياسية وفكرية واجتماعية تلاقت كلها فكان لها أثرها في نهضة الحياة الفكرية والعلمية بوجه عام.

ولأن الاجتهاد في عصر نشأة المذاهب توافرت له كل أسباب القوة والازدهار أثمر أينع الثمرات، فقد اتسعت دائرته اتساعاً كبيراً، وشمل كل أبواب الفقه، كما أنه قام على مصادر جديدة بالإضافة إلى المصادر التي عرفها الصحابة والتابعون واهتم بالمسائل الافتراضية اهتماماً زائداً وبخاصة لدى فقهاء العراق، وكان لحرية الاجتهاد التي عاش في ظلها الفقهاء، والمناقشات والمناظرات التي دارت بينهم وشهدت صنوفاً من الجدل العلمي دورها في صبغ هذا الاجتهاد بصبغة الشمول والدقة، والاهتمام بإثارة قضايا أصولية متعددة، ومناقشتها وتحرير وتحديد مصطلحاتها، ثم الكتابة فيها، وسبقوا بذلك كل فقهاء القانون في العالم بوضع علم الأصول الذي يعد المنهج العلمي للاجتهاد.

الاجتهاد منذ عصر نشأة المذاهب إلى عصر السيوطي:

من المعروف تاريخياً أن المذاهب الفقهية لم تنشأ في حياة الأئمة فما كان يدور بخلد واحد منهم أن الأمة ستتفرق إلى طوائف متعددة كل طائفة تنحاز إلى إمام تتعصب له وتقلد آراءه وتحمل اسمه، قال أبو طالب المكي في قوت القلوب[4]: «إن الكتب والمجموعات محدثة والقول بمقالات الناس والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله والحكاية له من كل شيء والتفقه على مذهبه لم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني».

لقد نشأت المذاهب لأسباب متعددة من أهمها جهد تلاميذ الأئمة في تدوين المذاهب ونشرها بين الناس، يشير إلى هذا ما قاله الإمام الشافعي: الليث بن سعد أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به[5].

وبعد نشأة المذاهب لم يعد الاجتهاد كما كان من قبل، فقد أصبح

---

(4) ج 1 ص 324 ط. الحلبي القاهرة.

(5) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج 1 ص 554 ط. القاهرة والليث بن سعد فقيه مصر وإمامها في القرن الثاني توفي سنة 175 هـ وكان بينه وبين الإمام مالك (ت: 179 هـ) فقيه المدينة وإمام المذهب مراسلات علمية تدل على سعة علمه وغزارة فقهه مع فضله ونبله في الحوار والنقاش (انظر: مالك للشيخ محمد أبو زهرة والليث بن سعد فقيه مصر للدكتور السيد أحمد خليل).

اجتهاداً في المذهب وليس اجتهاداً في الشرع، وذلك أن الاجتهاد المذهبي ظل نحو ثلاثة قرون، وانحصر في إظهار علل الأحكام التي قال بها الأئمة، والترجيح بين الآراء في المذهب الواحد، والاهتمام بدراسة علم الخلاف، والكتابة في علم الأصول..

وكان لهذا الاجتهاد المذهبي الذي مثل لوناً من السباق العلمي بين فقهاء المذاهب أثره الواضح في نمو الفقه وتطوره، وفي الوقت نفسه كان من الأسباب التي حفظت فقه الأئمة وعملت على تحرير أصوله وقواعده، وكثرة الكتابة فيه كتابة موسوعية وموجزة في آن واحد.

ولكن هذا الاجتهاد المذهبي بعد تلك القرون الثلاثة التي أعقبت قيام المذاهب فَقَدَ دوره الفاعل في نمو الحياة الفقهية، لأن التقليد قد طغى على هذه الحياة، بسبب ضعف السليقة العربية لدى عامة الفقهاء، وذلك لانقطاع الصلة بين علماء الأمصار الإسلامية، وإهمال دراسة العلوم العربية والتاريخية والأدبية، وسوى هذا مما يحتاج إليه الفقيه لتستقيم لغته، ويتسع أفقه، بالإضافة إلى تمزق العالم الإسلامي وضعفه، واستبداد الحكام وتطاحنهم من أجل النفوذ والسلطان، وقد نجم عن هذا وذاك انهيار الحياة العقلية الفقهية المبدعة، وحرص الفقهاء على المناصب يطلبونها من الحكام، وكانوا في القرون الخالية لا يتطلب الخلفاء غير رضاهم[6].

وطغيان التقليد على الحياة الفقهية استمر نحو ستة قرون.

وإذا كان الفكر الإسلامي قد عرف في عصور التقليد بعض الأعلام الذين دعوا إلى الاجتهاد، وتركوا لنا تراثاً علمياً يدل على استقلال فكرهم كابن تيمية (ت: 728 هـ)، وابن القيم (ت: 751 هـ)، والنووي (ت: 676)، وأبي شامة (ت: 665 هـ)، والعز بن عبد السلام (ت: 660 هـ)، فإن تيار التقليد ظل أقوى وأعتى، ولم تستطع جهود هؤلاء العلماء أن تعوق مسيرته أو اندفاعه.

وكان من أثر اتجاه الفقهاء نحو التقليد المحض، وتقليص دور الاجتهاد في البحث الفقهي أن انحصر نشاط الفقهاء في تأليف المتون والمختصرات

(6) انظر الإسلام والحضارة العربية للأستاذ محمد كرد علي ج 2 ص 13، ط. دار الكتب المصرية.

ووضع الحواشي والشروح، واجترار التراث الفقهي دون إضافة جديد إليه، وهم مع هذا تعصبوا للأئمة تعصباً كريهاً، ونظروا إلى أقوالهم واجتهاداتهم نظرة تقديس فهي فوق مستوى النقد والمراجعة والأخذ والرد، ومن ثم كانوا قوة مناهضة لمن يحاول أن يخرج على آراء السابقين، وكان لهم من العامة سند في النيل من كل عالم يتمتع بدرجة من الاستقلالية في التفكير حتى أن بعض العلماء الذين كانوا يضيقون بالتقليد، وينفرون من التعصب والجمود يؤثرون السكوت على إنكار مواقف المقلدين الجامدين، تقية وخوفاً من أذاهم، ومن هؤلاء العلماء من كان يكتم ما يصرح به من تحريم التقليد إلى ما بعد موته، فقد روى الإدفوي عن شيخه الإمام ابن دقيق العيد (ت: 702 هـ) أنه طلب منه ورقة وكتبها في مرض موته، فلما مات أخرجوها فإذا هي في تحريم التقليد مطلقاً[7].

إن طغيان التقليد ظل إلى أواخر القرن الثالث عشر الهجري، والسيوطي توفي في السنة الحادية عشرة من القرن العاشر، فهو قد عاش إذن في منتصف عصر التقليد تقريباً، وأدرك ما آل إليه حال الأمة في ظل الجمود والتخلف وعدم الاجتهاد، فحاول أن يجدد ويجتهد وأن يحمل غيره من العلماء والفقهاء على أن يقوموا بواجب الاجتهاد، وأن يذكرهم بأن عكوفهم على التقليد، وتقاعسهم عن القيام بهذا الواجب هو إهمال لفريضة كتبها الله على الأمة في مجموعها فإن لم يقم بها البعض أثم الجميع وباؤوا بخسران مبين.

وكانت للسيوطي فيما سعى إليه وجاهد من أجله وسائل متعددة سيعرض لها المبحث التالي بشيء من التفصيل..

المبحث الثاني

دور السيوطي في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي

نشأ السيوطي في بيئة علمية تعهدته منذ صغره بالتوجيه والرعاية، فأبوه قاضٍ فقيه أسند إليه في مصر منصب الإفتاء والخطابة والتدريس، وقد مات

(7) انظر القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للإمام الشوكاني ص 20 ط. القاهرة.

والده، وهو في الخامسة من عمره، وكان قد حفظ بعض الأجزاء من كتاب الله، وقام على تربيته بعد والده الفقيه الحنفي كمال الدين بن الهمام (ت: 861هـ) صاحب فتح القدير الذي تابع تحفيظه القرآن حتى ختمه وهو دون الثامنة.

درس السيوطي على أعلام الشيوخ في عصره، وقام بعدة رحلات طلباً للعلم وللوقوف على الكتب في شتى الفنون والعلوم، وتدل مؤلفاته التي ضرب بها في كل فن بسهم[8]، على كثرة الكتب التي قرأها، والمصادر التي عول عليها، كما تدل على أنه كان موسوعي الثقافة، فهو محدث مفسر فقيه أصولي متكلم نحوي مؤرخ شاعر، ولم يكن كغيره من علماء عصره يقتصر في مؤلفاته على النقل والجمع أو الاختصار والشرح، وإنما كانت له شخصيته العلمية المستقلة التي انتفعت بكل ما اطلعت عليه وكان لها موقف إيجابي منه، موقف يؤكد أن السيوطي الذي لم يترك كتاباً في زمنه إلا قرأه[9] كان يحترم عقليته وكانت له اجتهاداته وآراؤه في كل ما ألف فيه، ومن ثم انتشرت مؤلفاته في الأقطار، وسارت بها الركبان إلى الأنجاد والأغوار على حد تعبير الشوكاني[10]، ولهذا رفع الله له بها من الذكر الحسن والثناء الجميل ما لم يكن لأحد من معاصريه..

وإذا كان السخاوي في الضوء اللامع[11] قد حمل على السيوطي، واتهمه بأنه قد اختلس مؤلفات سواه وعزاها إلى نفسه، وقدم لها بمقدمات توحي بأنه ألفها، فإن هذا الرأي - كما علل الشوكاني - مرده إلى ضيق السخاوي بسبب ما بلغ إليه السيوطي من منزلة علمية جعلته يطمع في أن يكون مجدد القرن التاسع[12] ويعترف بأنه قد كملت عنده آلات الاجتهاد، وما زال

---

(8) انظر المجددون في الإسلام للشيخ عبد المتعال الصعيدي، ص 340، ط. مكتبة الآداب بالجماميز. القاهرة.

(9) انظر مجلة الأزهر المجلد 32 ص 484.

(10) انظر البدر الطالع ج 1 ص 332.

(11) ج 4 ص 65 - 70 ط. بيروت.

(12) قال السيوطي في أرجوزته: تحفة المهتدين بأخبار المجددين:

وهذه تاسعة المئين قد ... أتت ولا يخلف ما الهادي وعد

وقد رجوت أنني المجدد ... فيها وفضل الله ليس يجحد

هذا دأب الناس مع من بلغ إلى تلك الرتبة، فضلاً عن أن هذا الرأي صدر عن خصم، وأن المنهج العلمي يرفض قبول رواية الأقران بعضهم في بعض[13].

ومهما يكن موقف السخاوي أو غيره من السيوطي، فإن تراثه العلمي خير برهان على أنه كان بالنسبة لعصره طاقة علمية متميزة، أبت أن تخب في ركاب التبعية والتقليد، وجاهدت من أجل أن يرتفع صوت الاجتهاد والتجديد، وتحيا الأمة عصراً جديداً من التطوير والتغيير، لقد عاش السيوطي حياته كلها تقريباً منقطعاً للبحث والدرس، ومن ثم خلف لنا هذا التراث الضخم الذي تنوعت مجالاته العلمية، وكان في كل مجال منها كأنه متخصص فيه، ومتمكن منه، مما يدل على أن الرجل كان يتمتع بفكر ثاقب، وحافظة واعية، واطلاع واسع، وأفق علمي رحب..

وإذا كان تخلف البحث الفقهي في عصر السيوطي ترجع بعض عوامله، إلى أن الفقهاء لم يهتموا بدراسة العلوم العربية[14] فإنه قد جمع في ثقافته بين العلوم الأدبية والعلوم الشرعية، ولهذا كان مؤهلاً للاجتهاد فقد توافرت لديه الشروط التي وضعها العلماء فيمن يكون جديراً بالاجتهاد والإفتاء.

وقد راع السيوطي ما شاهده في عصره من تخلف في الدراسات الفقهية، وعزا هذا إلى غلبة الجهل، وحب العناد، واستعظام دعوى الاجتهاد بين العباد[15]، كذلك أزعجه نفوذ المتصوفة وسلطانهم الذي شمل العامة والخاصة، فما كان المتصوفة في ذلك العصر يفقهون جوهر التصوف وإنما كانوا يأخذون بقشور وبدع، ومنهم من تجرأ على كتاب الله وزعم أنه يستطيع أن يؤلف مثله دون أن ينكر عليه أحد[16]، لقد ساعد التصوف في عصر السيوطي على تخلف الحياة الفكرية، والخلود إلى حياة الخرافات والأوهام،

---

(13) انظر البدر الطالع ج 1 ص 33.

(14) انظر المجددون في الإسلام، المرجع السابق، ص 350.

(15) انظر الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي، ت: تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم ص 19 ط. مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية.

(16) انظر المجددون في الإسلام ص 325.

وتعبئة العامة على معاداة من يحاول التجديد والاجتهاد، ورميه بالمروق من الدين أو الابتداع فيه.

لقد نعى السيوطي على كل مظاهر التخلف العلمي، وقد جر هذا عليه كثيراً من المشاكل[17]، بيد أنه لم يعبأ بما تعرض عليه، وأخذ يجاهد في سبيل إبطال مزاعم المقلدين، والذين غابت عنهم أحكام الدين من المتصوفة وأشباههم، حتى لا تظل راية الجمود والتقليد والبدع والترهات ترفرف في سماء الحياة العلمية، ويدرك الجميع أن الاجتهاد في كل عصر فرض وأن التقليد بالنسبة للعلماء مذموم، بل محرم..

وتجلى دور السيوطي في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي في عصره في بعض مؤلفاته وكذلك في كثير من آرائه واجتهاداته.

مؤلفات السيوطي في الاجتهاد:

أما المؤلفات التي كتبها في موضوع الاجتهاد فمنها ما تناول هذا الموضوع بأسلوب مباشر، ومنها ما عرض له على نحو يخدم حركة الاجتهاد، ويحول دون أن يلج ساحتها من ليس أهلاً للنظر والاستنباط.

ويأتي على رأس المؤلفات التي تحدثت في الاجتهاد بأسلوب مباشر كتاب «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» وهذا العنوان يوحي بأن في عصر السيوطي فترت همم الفقهاء، وآثروا الدعة والتقليد على الكد والجد في طلب العلم والتبحر فيه، وأنهم مع هذا غفلوا عن أن الاجتهاد أمر مطلوب شرعاً، وأن التقليد لا يجوز إلا للعامة، كما يوحي هذا العنوان أيضاً بأنه قد جرى بين السيوطي وهؤلاء المقلدين الذين ركنوا إلى التبعية لغيرهم من العلماء دون فقه وفهم جدل وأخذ ورد حول الاجتهاد، وأنه أراد بكتابه أن يبطل حججهم ومزاعمهم، وأن يوجه تيار البحث الفقهي وجهة سديدة تقوم على النظر والاجتهاد، وفقاً للضوابط التي تواضع عليها علماء الأصول.

---

(17) انظر جلال الدين السيوطي للأستاذ عبد الحفيظ فرغلي ص 101 أعلام العرب/ 138.

ويتكون كتاب «الرد» من مقدمة موجزة وأربعة أبواب.

أما المقدمة التي جاءت في نحو صفحة فقد ذكر فيها السيوطي سبب تأليف الكتاب وقد أشرت إليه آنفاً.

وفي الباب الأول أورد السيوطي طائفة من نصوص وأقوال أئمة العلماء في المذاهب الأربعة المشهورة، وكلها تثبت أن الاجتهاد في كل عصر فرض من فروض الكفاية، وأنه لا يجوز شرعاً إخلاء العصر منه، وقد يتعين هذا الفرض إذا شغر البلد عن مجتهدين، ومن هذه النصوص ما جاء في الملل والنحل للشهرستاني (ت: 548 هـ) «ثم الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان، حتى إذا استقل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم فإن الأحكام الاجتهادية إذا كانت مرتبة على الاجتهاد ترتيب المسبب على السبب ولم يوجد السبب كانت الأحكام عاطلة، والآراء كلها متماثلة فلا بد إذن من مجتهد».

وقد علق السيوطي على هذا النص بقوله: «هذه عبارته فانظر كيف حكم بعصيان أهل العصر بأسرهم إذا قصروا في القيام بهذا الفرض، وأقام على فرضيته دليلاً عقلياً لا شبهة فيه»[18].

وقد تطرق السيوطي في هذا الباب إلى الحديث عن الأمور التي هي من فروض الكفاية، ولكن لا يتأتى القيام بها إلا بالاجتهاد، كالإمامة العظمى، وأن يكون فيمن يبايع الإمام رجل مجتهد على الأقل، وكذلك وزارة التفويض[19] والقضاء، ونواب القاضي، وخلفاؤه، ومن يشاورهم ويستعين بآرائهم، ثم قال: فهذه المواضيع التي صرح الأصحاب وغيرهم باشتراط الاجتهاد فيها[20].

---

(18) الرد على من أخلد إلى الأرض ص 32.

(19) وزارة التفويض هي أن يستوزر الإمام أو السلطان من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده وتشبه وزارة التفويض مركز الوزير في النظام البرلماني، حيث يشترك الوزير مع رئيس الدولة في الحكم (وانظر تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام للإمام ابن جماعة تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم ص 77 ط. رئاسة المحاكم الشرعية بدولة قطر).

(20) الرد على من أخلد إلى الأرض ص 65.

وما دامت هذه المواضيع لا يمكن القيام بها إلا بالاجتهاد وهي من فروض الكفاية، فإن الاجتهاد يصبح بالضرورة من هذه الفروض.

وأما الباب الثاني فقد عقده السيوطي ليورد فيه أقوال العلماء في أن كل عصر لا يجوز عقلاً أن يخلو من مجتهد، لقول رسول الله ﷺ: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله[21].

وروى عن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: لن تخلو الأرض من قائم لله بحجة لكي لا تبطل حجج الله وبيناته، أولئك هم الأقلون عدداً، الأعظمون عند الله قدراً»[22].

وما دام الاجتهاد فرض كفاية فإن خلو العصر منه أو انتفاءه يستلزم اتفاق المسلمين على الباطل، وذلك محال لعصمة الأمة عن اجتماعها على الباطل.

وقد تطرق في هذا الباب أيضاً إلى قضية الإجماع، ومتى يكون إجماع كل عصر حجة على العصر الذي بعده، واستنبط من آراء العلماء في هذا أن هناك اتفاقاً على أنه لا يجوز خلو العصر من قائم لله بحجة، ثم خلص من هذا إلى ما يتحدث به كثير من الناس في عصره حول المجتهد المطلق وأنه فقد منذ زمن قديم، قال: لهج كثير من الناس اليوم بأن المجتهد المطلق فقد من قديم، وأنه لم يوجد من دهر إلا المجتهد المقيد، وهذا غلط منهم ما وقفوا على كلام العلماء، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المستقل ولا بين المجتهد المقيد والمجتهد المنتسب وبين كل مما ذكر فرق.

وقد عرف المجتهد المستقل بأنه الذي استقل بقواعد لنفسه بنى عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة، وأما المطلق غير المستقل فهو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل ثم لم يبتكر لنفسه قواعد بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد.

وعقب على هذا بأن المجتهد المستقل فقد من دهر، بل لو أراده

(21) رواه الشيخان.

(22) الرد على من أخلد إلى الأرض ص 74.

الإنسان اليوم لامتنع عليه وأن المجتهد المطلق لا يخلو منه عصر، وأن الغلط الذي جاء لأهل زمانه إنما جاء من ظنهم ترادف المطلق والمستقل، ثم قال: والذي ادعيناه هو الاجتهاد المطلق لا الاستقلال، بل نحن تابعون للإمام الشافعي رضي الله عنه، وسالكون طريقته في الاجتهاد، امتثالاً لأمره، ومعدودون من أصحابه وكيف يظن أن اجتهادنا مقيد والمجتهد المقيد إنما ينقص عن المطلق بإخلاله بالحديث أو العربية وليس على وجه الأرض من مشرقها إلى مغربها أعلم بالحديث والعربية مني[23].

والسيوطي في هذا النص يقرر أنه مجتهد مطلق، وأنه سالك طريقة الشافعي في الاجتهاد، ولكنه لم يسلك هذه الطريقة عن تقليد، ولكن عن فقه واقتناع بها وهذه ظاهرة في المذاهب الفقهية كلها، فهناك في كل مذهب فقهاء مجتهدون ولا يقدح في درجة اجتهادهم أنهم أخذوا بقواعد أو أصول إمام من الأئمة، فضلاً عن أن أصول المذاهب كلها واحدة، ويرجع الخلاف بينها إلى العمل بهذه الأصول في صورها المختلفة، كما يرجع إلى تباين حظوظ الفقهاء في الفهم والإدراك والتقدير[24] فهي اختلافات في مسائل جزئية يمكن أن تقع من شخص واحد في زمنين مختلفين.

وفي النص أيضاً إشارة إلى أن المجتهد المطلق ينبغي أن يكون متمكناً من السنة النبوية، وفقيهاً في العربية، وقد اعترف السيوطي بأنه أعلم زمانه فيهما، وليس في هذا الاعتراف مبالغة، أو إسراف، فآثاره العلمية في السنة واللغة تشهد له بهذا، وإن كان التواضع العلمي يقتضي أن يمسك الإنسان عن الثناء على نفسه، ويدع الحكم له أو عليه للآخرين، ولكن لعل السيوطي اضطر إلى هذا ونحوه، ليواجه هؤلاء الذين أنكروا عليه دعوى الاجتهاد، بل وشنعوا عليه واتهموه بأن بضاعته من العلم مزجاة، وأن مؤلفاته ليست له، وأنه كحاطب ليل..

---

(23) انظر المرجع السابق، ص 93، 94، 98.

(24) انظر أسباب الاختلاف بين الفقهاء للشيخ علي الخفيف ص 287، ط. معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة.

وأما الباب الثالث، فقد خصه السيوطي بذكر من حث من العلماء على الاجتهاد وأمر به، وذم التقليد ونهى عنه، وقد استهله بقوله: اعلم أنه ما زال السلف والخلف يأمرون بالاجتهاد، ويحضون عليه، وينهون عن التقليد ويذمونه ويكرهونه.

ولكن السيوطي اهتم في هذا الباب بإيراد ما يتعلق بالتقليد وموقف العلماء منه، ومن ثم ذكر بعد تلك الكلمة التي استهل بها الباب أسماء بعض الذين كتبوا في ذم التقليد وإبطاله، وعناوين مؤلفاتهم في هذا، ثم أورد طائفة من النصوص لعدد من أعلام الفقهاء والأصوليين، وكلها منقولة من كتب أصولية معتبرة، وكلها ـ بوجه عام ـ تتحدث عن مفهوم التقليد وفساده وحرمته والفرق بينه وبين الاتباع، فالتقليد أن تقول بقول القائل وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه، أما الاتباع فهو أن تتبع القائل على ما بان لك من فضل قوله، ولهذا كان الاتباع سائغاً أو محموداً، وكان التقليد ممنوعاً ومذموماً، وقد ورد: لا فرق بين بهيمة تقاد وإنسان يقلد. بيد أن ذم التقليد لا ينسحب على العامة: لأنهم يقلدون العلماء فيما يواجهون من نوازل، وإنما ينصرف هذا الذم للعلماء الذين يقصرون في النظر والاجتهاد، ويأخذون بأقوال غيرهم وإن لم يدركوا وجه الحق فيها، فهؤلاء هم الذين ينطبق عليهم أنهم كالبهائم التي تقاد.

وقد اشتمل الباب مع هذا على بعض النصوص التي عرضت لما يتذرع به المقلدون من أدلة يرونها تبيح لهم التقليد، وتنفي عنهم جريرة الكسل والقعود عن طلب الاجتهاد، وناقشها مناقشة علمية، وأثبت أن هذه الأدلة أوهى من خيط العنكبوت.

كذلك اشتمل الباب على نص للإمام ابن حزم (ت: 456 هـ) ورد في كتابه إبطال التقليد وهذا النص يحدد بداية عصر التقليد بالقرن الرابع، وذكر فيه أن القائلين بالتقليد يقرون على أنفسهم بالباطل، لأنهم يعترفون بأن أئمتهم قد نهوا عن تقليدهم ومع ذلك خالفوهم وقلدوهم، وفي الباب أيضاً نص لهذا الإمام أكد فيه أن العلماء في القرون الثلاثة الأولى كان يجتهد كل منهم لنفسه، ولا يرى صواباً وخيراً في أن يقلد غيره، وأورد في هذا النص أسماء بعض المجتهدين من التابعين وتابعيهم إلى القرن الذي بدأ فيه التقليد.

وجملة القول أن السيوطي في هذا الباب أوضح أن أئمة الفقهاء في كل المذاهب والعصور يذمون التقليد ويحضون على الاجتهاد، وأن الذين يقلدون من الفقهاء قد خالفوا أقوال أئمتهم، وتنكبوا طريق الحق والصواب فيما يقولون ويفعلون.

وفي الباب الرابع والأخير أورد السيوطي فوائد منثورة بلغ تعدادها سبعة وأربعين فائدة، وهذه الفوائد نقول من كتب فقهية وأصولية وتاريخية، وهي في مجملها تدور في نطاق الاجتهاد والتقليد، وإن كان بعضها يتناول قضايا أصولية كالعلاقة بين القياس والاجتهاد وجواز التجزؤ في الاجتهاد، ومتى ينعقد الإجماع، ومهمة علم الأصول بالنسبة للمجتهد وما ينبغي أن يحصله الفقيه من العلوم حتى يبلغ مرتبة الاجتهاد، وهل دراسة المنطق اليوناني ضرورة للمجتهد، وبعضها يتناول قضايا تاريخية كمشاهير المجتهدين من الصحابة ومن بعدهم إلى عصر السيوطي، ثم مسائل متنوعة كعدم التعارض بين دعوى الاجتهاد والانتساب إلى مذهب من المذاهب، ومراتب العلماء في الفقه، وأن اختلاف الطبائع والثقافات يؤثر في إصدار الأحكام والآراء وغير ذلك.

وإذا كان السيوطي قد عول في كتاب الرد على النقل كثيراً فإن هذا النقل لم يكن عشوائياً، وخضع لضوابط علمية أهمها:

1 ـ التعويل على المصادر الأصيلة في مختلف المذاهب.

2 ـ النص على النقل إن كان مباشراً أو بالواسطة، وإن كان حرفياً أو مع تصرف فيه.

3 ـ مراعاة الدقة في اختيار النص الذي يتناول الموضوع بصورة واضحة.

4 ـ التعليق أحياناً على النصوص بالأخذ بمضمونها أو عدم الأخذ به[25].

---

(25) انظر الرد ص 168 ومن تعليقه ما قاله بعد أن أورد نصاً يتعلق بعدم انعقاد الإجماع مع مخالفة مجتهد واحد خلافاً لطائفة، وعمدة الخصم أن عدد التواتر من المجتهدين إذا أجمعوا على مسألة كان انفراد الواحد عنهم يقتضي ضعفاً في رأيه.. قلنا: ليس بصحيح إذ من الممكن أن يكون ما ذهب إليه الجميع رأياً ظاهراً يبتدر إليه الأفهام، وما ذهب إليه الواحد أدق وأعوص، وقد ينفرد الواحد عن الجميع بزيادة قوة في النظر ومزية في الفكر.

وهذه الضوابط تشهد للسيوطي بالاطلاع الواسع، والفطنة في اصطفاء ما يخدم موضوعه، والشخصية العلمية المستقلة، والمعرفة الوافية بكل المؤلفات والمصادر الخاصة بالموضوع الذي يبحث فيه، كما تشهد له بالأمانة العلمية تلك الأمانة التي كانت السمة الغالبة في كل التراث الفكري لعلماء الإسلام.

ولكن لماذا أكثر السيوطي من النقل؟

يبدو أنه فعل ذلك ليفحم الذين يقلدون ولا يجتهدون، والذين أنكروا عليه دعوى الاجتهاد، فقد خاطبهم بنصوص أئمتهم، وكأنه يقول لهم إن الأئمة الذين تقلدونهم لا يرضون منكم هذا التقليد، وإنما يرضون منكم الاجتهاد..

إن هذا أسلوب علمي في مواجهة المكابرين والجامدين علهم يدركون ما هم عليه من خطأ، ويأخذون بأقوال أئمتهم فيجتهدون، ويدعون الإنكار على الذين ينادون بالاجتهاد ويحضون عليه.

والحاصل أن كتاب «الرد» دعوة صريحة للاجتهاد، ومقاومة شجاعة للتقليد، وتكاد القضايا التي اشتمل عليها هذا الكتاب لا تخرج عما يلي:

1 - إن الاجتهاد من فروض الكفاية، وهو ركن الشريعة الأعظم، وتركه يؤدي إلى إبطال الشريعة، ومن ثم كان المجتهدون قوام الشرع.

2 - وما دام الاجتهاد من فروض الكفاية، فإن أهل كل عصر يكونون عصاة جميعاً إذا قصروا في القيام بهذا الفرض.

3 - المجتهد المطلق هو الذي يتأدى به فرض الكفاية، وأما المجتهد المقيد فلا يتأدى به هذا الفرض.

4 - التقليد سبب الحرمان من كل خير، وسائق لكل غواية.

5 - إن المجتهد يُقْدِم على الأمر على علم والمقلد يُقْدِم فيه على جهل، فالأول يرشد إلى الخير، والثاني يقود إلى المنكر والشر.

6 - لا ينبغي معرفة الحق بالرجال، وإنما نعرف الرجال بالحق، ومن ثم كانت كل أقوال العلماء مجالاً للنظر للوقوف على الصحيح منها للأخذ به وترك ما عداه.

والكتاب الثاني الذي عرض فيه السيوطي لموضوع الاجتهاد والتقليد هو تقريب الاستناد في تيسير الاجتهاد، وهو رسالة[26] كتبها قبل «الرد»، فقد أحال في هذا الكتاب على تلك الرسالة وذهب السخاوي[27] إلى أن السيوطي كتب تيسير الاجتهاد لتقرير دعواه في نفسه، ومع هذا لا يختلف الرد عن التقريب إلا من حيث الكم وكثرة النقول، والكتابان معاً وإن سلكهما بعض الباحثين ضمن المؤلفات الأصولية للسيوطي يتناولان قضية واحدة، وهي الاجتهاد والتقليد على نحو جديد يخالف ما أخذت به كتب الأصول في حديثها عن هذه القضية فهذه الكتب تتحدث عنها في إطار الدراسة العلمية التي تقدم المفاهيم والمصطلحات وما دار حولها من جدل واختلافات، ولكن عرض السيوطي للقضية يتجاوز هذا المدلول العلمي إلى الحرص على شحذ الهمم، وبعث العزائم، وتوجيه الطاقات للبذل والعطاء الذي لا يعرف الاجترار أو التكرار، وإنما يعرف الاجتهاد والتجديد.

وأما الكتب التي جاء الحديث فيها عن الاجتهاد عرضاً فكتابان هما: أدب الفتيا، والأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع.

وأدب الفتيا اشتمل على اثني عشر باباً[28] تضمنت بعض الآثار التي تحض على التثبت في الفتيا ووجوبها على من هو أهل لها، وأن على المفتي ألا يجيب عن كل ما يسأل عنه، وألاّ يغفل عن قول لا أدري، وما يجب على المفتي قبل الإفتاء وإفتاء العالم بحضرة من هو أكبر منه... الخ.

وأدب الفتيا رسالة صغيرة، وبعض أبوابها لم يذكر فيه السيوطي إلا أثراً واحداً، وهذه الرسالة على صغرها جمعت الآداب الشرعية التي يجب على المفتي أن يتحلى بها، وكأن السيوطي بهذه الرسالة ـ مع دعوته إلى الاجتهاد ـ

(26) حقق هذه الرسالة الدكتور فؤاد عبد المنعم ونشرتها دار الدعوة بالإسكندرية (وانظر الرد ص 14).

(27) انظر: الضوء اللامع ج 4 ص 69.

(28) حقق أدب الفتيا الأستاذان محمد عبد الفتاح سليمان، ومحمد أحمد الرواشدة، ونشره المكتب الإسلامي ببيروت ودار عمار بعمان.

يحذر من الإقدام عليه دون أن تتوافر في المجتهد شروط خاصة تجعله أهلاً للإفتاء والاجتهاد، فالرسالة إذن تضع الضوابط والمبادىء التي على أساسها يكون الإفتاء مقبولاً، ومن تجرأ على الفتيا دون أن يأخذ نفسه بهذه الضوابط والآداب فقد ضل سواء السبيل، وكانت عاقبة أمره خسراً. وكان خطره وضرره فادحاً. وعد ماجناً يجب الحجر عليه.

وأما كتاب الأمر بالاتباع فقد درس فيه السيوطي ما شاع في عصره من منكرات، أو ما يظنه بعض الناس طاعات وليس كذلك، أو ترك المباحات وتعذيب النفس اعتقاداً بأن ذلك من القربات[29].

ومن الأمور التي عدها السيوطي من المحدثات التي أدخلت على العبد آفات كثيرة مخالفة للشريعة الاشتغال بالنوافل وإهمال طلب العلم، فقد أدى هذا إلى طغيان سلطان الجهل، وإذا طغى هذا السلطان في أمة استحوذت عليها الخرافات والبدع وحادت في طاعتها لربها عن القصد والاعتدال، فباءت بالإثم والخسران... ومما جاء في هذا الكتاب: فاعرف يا أخي مرتبة العلماء في الاتباع وحفظ الشريعة فهم ورثة الأنبياء، فالعلماء أدلة الطريق، والخلق وراءهم[30].

إن السيوطي في هذا الكتاب يحاول مقاومة تيار السلبية والفهم السقيم للعبادة والانصراف عن طلب العلم وعدم فقه الأحكام فقهاً سديداً لا يعرف الإفراط والتفريط.

فالكتاب وإن عالج البدع والمنكرات يدعو إلى الفهم الصحيح للتشريع، والتطبيق السليم للأحكام، وسبيل ذلك العلم، فهو من ثم دعوة إليه، ومن هنا كان وكتاب أدب الفتيا من مصنفات السيوطي التي حاربت بأسلوب غير مباشر أسباب التخلف العلمي في مجال الدراسات الفقهية، والخلود إلى خرافات وأوهام جهلة المتصوفة، والفقهاء الذين أعرضوا عن الاشتغال بتحصيل علوم الاجتهاد، وآثروا عليه التقليد.

---

(29) حقق الأمر بالاتباع الأستاذ محمد عبد القادر عطا ونشرته دار الكتب العلمية ببيروت.

(30) الأمر بالاتباع ص 96.

اجتهادات السيوطي:

يلاحظ من يستقرىء آراء ومؤلفات الإمام السيوطي في الفقه أو الأصول أنه اطلع على التراث الفقهي وبخاصة في المذاهب الأربعة المشهورة اطلاعاً وافياً، وأن هذه المؤلفات وتلك الآراء أوضح برهان على أنه كان مجتهداً مطلقاً وأن ما ادعاه من الاجتهاد كان صحيحاً.

وما كان للسيوطي أن يحمل على المقلدين ويشنع عليهم، ويدعو إلى الاجتهاد ويؤلف فيه، وهو لا يتمتع بالأهلية له والقدرة عليه، ففاقد الشيء لا يعطيه، ومن ثم كان لهذا الإمام دراسات ومؤلفات تشهد له بالاجتهاد المطلق.

ودرجة الاجتهاد المطلق لا تقتضي بالضرورة أن يكون للفقيه المجتهد أصول وقواعد خاصة به، فأصول الفقهاء كما أسلفت واحدة، والتفاوت بين الفقهاء في الآراء يرجع إلى الفهم والوزن والتقدير، وإنما تحدد تلك الدرجة بمجموع ما صدر عن الفقيه من آراء، وكيف خالف غيره فيها أو وافقه، فإن كان يوافق أو يخالف عن بينة ودليل لا عن تقليد فآراؤه تصدر عن عقلية مستقلة، وتجربة ذاتية، وخبرة علمية، وتحمل طابع نفسه وحسه وتفكيره، ومن هنا يكون مجتهداً مطلقاً[31].

وإذا نظرنا في مؤلفات وآراء السيوطي الفقهية فإننا نجد أن له شخصيته المستقلة في الفهم والحكم، فهو يحلل آراء غيره ويناقشها، ويرجح بينها، ويذهب إلى ما يراه، وفقاً للأدلة من الكتاب والسنة، ويغلب عليه اللجوء إلى القياس ويربط أحياناً بين الفرع وأصله، وبين الفقه واللغة..

ويعد كتابه الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية من أهم كتبه الفقهية الأصولية. فهذا الكتاب يضبط كثيراً من الفروع الجزئية بضوابط تكشف في كل مجموعة من هذه الفروع عن وحدة العلة، أو جهة الارتباط، وقد تحدث في مقدمته عن الجهد الذي بذله فيه وأنه صدّر كل قاعدة بأصلها من

---

(31) انظر محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي للدكتور محمد الدسوقي، ص 290 ط. دار الثقافة، الدوحة.

الحديث والأثر، ويقول: وأنت إذا تأملت كتابي هذا علمت أنه نخبة عمر، وزبدة دهر، حوى من المسائل المهمات، وأعان عند نزول الملمّات، وأنار مشكلات المسائل المدلهمّات، فإني عمدت فيه إلى مقفلات ففتحتها، ومعضلات فنقحتها، ومطولات فلخصتها، وغرائب قلّ أن توجد منصوصة فنصصتها[32].

والكتاب وإن حمل عنوانه أنه في فروع فقه الشافعية يعرض فيه السيوطي لآراء بعض المذاهب الأخرى وقواعدها[33]، والكتاب مع هذا يقدم تصوراً واضحاً لعقلية هذا الإمام الفقهية، تلك العقلية التي تربط بين الفروع ربطاً وثيقاً، وتحيط بما يخرج عن القاعدة، ولا تنطبق عليه على نحو يؤكد الإحاطة بالفقه الإسلامي والفهم الدقيق لمسائله، والعرض المنطقي لفروعه، فضلاً عن النظرة الذاتية التي تعبر عن بعض ملامح الاجتهاد لدى السيوطي.

ولا يسمح المجال بالحديث عن كل أبواب الكتاب وجزئياته فهو موسوعة في القواعد إذ تبلغ عدد صفحاته نحو ستمائة صفحة، ومن ثم اجتزىء بالإشارة إلى بعض المسائل كدليل على منزلة السيوطي الفقهية.

ففي قاعدة «الأصل في الأبضاع التحريم» تطرق إلى حق الإمام في التصرف في الفيء[34] والغنيمة. وقد ذكر أن من العلماء من ذهب إلى أن حكم الفيء والغنيمة راجع إلى رأي الإمام يفعل فيه ما يراه مصلحة، ولكن هناك من رد على هذا الرأي، ويقول السيوطي: والصواب معه قطعاً أي مع الرأي الذي لا يعطي للإمام الحق في التصرف في الفيء والغنيمة وعلل لهذا بقوله: وقد تتبعت غزوات النبي ﷺ وسراياه، فكل ما حصل فيه غنيمة أو فيء قُسّم وخُمّس، ومن تتبع السِّيَر وجد ذلك مفصلاً[35].

---

(32) الأشباه والنظائر، ص 5 ط. الحلبي بالقاهرة.

(33) انظر على سبيل المثال ص 67 من الأشباه في موضوع إباحة أكل الزرافة.

(34) الفيء ما أخذ من أموال الكفار بغير حرب كالجزية والعشور، وكل مال صالحناهم على أدائه إلينا، والغنيمة ما أخذه المسلمون من الكفار قهراً (انظر تحرير الأحكام 98، 185).

(35) انظر الأشباب والنظائر ص 68.

وفي قاعدة «الإيثار في القرب مكروه وفي غيرها محبوب» أورد آراء الفقهاء في هذا، وبين أنها ثلاثة أوجه، بيد أنه عقب عليها بقوله: قلت: ليس كذلك، بل الإيثار إن أدى إلى ترك واجب فهو حرام كالماء (أي الذي يتوضأ به) وساتر العورة (أي في الصلاة) والمكان في جماعة لا يمكن أن يصلي فيه أكثر من واحد، وأشباه ذلك، وإن أدى إلى ترك سنة أو ارتكاب مكروه فمكروه، أو لارتكاب خلاف الأولى مما ليس فيه نهي مخصوص فخلاف الأولى، وبهذا يرتفع الخلاف[36].

فالسيوطي في موضوع الإيثار فصل ووضح، ورجح، وبهذا لا يكون بين الفقهاء خلاف فيه، وهو في موضوع الفيء والغنيمة صوب ما رآه صحيحاً، وذكر ما يشهد له بما ذهب إليه، والفقيه المجتهد هو الذي يكون له من الآراء موقف إيجابي يقوم على الدليل والحجة ويعبر عن شخصيته العلمية المستقلة، وهكذا كان السيوطي.

وكما ألف السيوطي في الأشباه والنظائر الفقهية ألف في الأشباه والنظائر في العربية، وكان في بعض الأحيان يربط بين هذه وتلك، فقد قال بعد أن تحدث عن قاعدة الأمور بمقاصدها تحت عنوان خاتمة: تجري قاعدة الأمور بمقاصدها في علم العربية أيضاً، فالأول ما اعتبر ذلك في الكلام، فقال سيبويه والجمهور: باشتراط القصد فيه، فلا يسمى كلاماً ما نطق به النائم والساهي، وما تحكيه الحيوانات المعلمة، ثم قال وفرع على ذلك من الفقه: فإذا حلف لا يكلمه فكلمه نائماً، أو مغمى عليه فإنه لا يحنث.

وكما تجري هذه القاعدة في النحو تجري في العروض، فالشعر عند أهله كلام موزون مقصود به ذلك، أما ما يقع موزوناً اتفاقاً لا عن قصد من المتكلم فإنه لا يسمى شعراً، وعلى ذلك خرج ما وقع في كلام الله تعالى كقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ أو رسول الله ﷺ كقوله:

---

(36) انظر المصدر السابق، ص 130.

هـل أنـت إلا إصـبـع دمـيـت وفـي سـبـيـل الله مـا لـقـيـت[37]

ولا مراء في أن هذا الربط بين قواعد الفقه والعربية يدل على تبحر في اللغة والنحو والعروض والفقه، وأن العقلية التي تحيط بهذه القواعد وتجمع بينها عقلية تتمتع بحافظة قوية وذكاء لماح يبصر دقائق الأمور، ويقيم بينها وشائج متينة.

وللسيوطي كتاب من جزأين عنوانه الحاوي للفتاوي، قال في مقدمته: فقد استخرت الله تعالى في جمع نبذ من مهمات الفتاوى التي أفتيت بها على كثرتها جداً، مقتصراً على المهم والعويص، وما في تدوينه نفع واجداً، وتركت غالب الواضحات وما لا يخفى على ذوي الأذهان القادحات، وبدأت بالفقهيات مرتبة على الأبواب، ثم بالتفسير، ثم بالحديث، ثم بالأصول. ثم بالنحو والإعراب، ثم بسائر الفنون إفادة للطلاب وسميت هذا المجموع (الحاوي للفتاوي)[38].

فالسيوطي تحرى من فتاويه الكثيرة ما رأى أنه مهم ونافع، وهذه الفتاوي تشمل العلوم التي نبغ فيها، وكان له في كل منها مؤلفات ورسائل لقيت من الذيوع والإقبال ما دل على منزلتها العلمية، وأن صاحبها قد أخلص كل الإخلاص في تدوينها فكان هذا الذيوع والانتفاع بها من شواهد ذلك الإخلاص والحرص على تقديم ما يحقق للناس خيراً في دينهم ودنياهم.

ويكاد الجزء الأول من الفتاوى أن يكون خاصاً بالفقه، وإن احتوى على فتاوى قرآنية وأخرى حديثية، كما ورد فيه باب في الأدب والرقائق، وذلك أن الفتاوى الفقهية استغرقت من هذا الجزء نحو ثلاثمائة صفحة من مجموع صفحاته الأربعمائة وأن الفتاوى الحديثية كلها تقريباً في فقه السنة في أبواب الطهارة والصلاة والصيام والحج والنكاح والجنايات.

وفتاوى السيوطي تقوم على السؤال والجواب، وبعض ما وجه إليه من

(37) انظر المصدر السابق ص 55، 56.

(38) انظر الحاوي ج 1 ص 5، بيروت.

أسئلة كان من خارج الديار المصرية، وجاءت بعض الأسئلة والأجوبة منظومة.

وله بالإضافة إلى الأشباه والنظائر والحاوي، دراسات فقهية أورد كثيراً منها في حسن المحاضرة[39] منها الأزهار الفضة في حواشي الروضة، والينبوع فيما زاد على الروضة من الفروع[40] وتشنيف الأسماع بمسائل الإجماع، وشرح التنبيه[41]، والجامع في الفرائض، وشرح الرحبية[42] في الفرائض، ومختصر الأحكام السلطانية للماوردي.

وللسيوطي شرح على موطأ الإمام مالك[43]، كما أن له مؤلفاً في مناقب هذا الإمام، والموطأ كتاب حديث وفقه، وشرح السيوطي له من دلائل تجاوزه في فقهه دائرة المذهبية ودراسته للتراث الفقهي كله، كذلك للسيوطي شروح لكتب الصحاح من السنة وهي التي صحت لدى الأمة وأصبح يعول عليها في الحكم على درجة الأحاديث، وهذه الكتب تضم قدراً هائلاً من أحاديث الأحكام، وكان في شرحه لهذه الأحاديث يعرض في إجمال لما اشتملت عليه من قضايا فقهية.

ومن الدراسات القرآنية للسيوطي تفسيره الدر المنثور في التفسير بالمأثور، وإكماله تفسير الجلال المحلى (ت: 864 هـ) الذي توفي دون[44] أن

(39) ج 1 ص 342.

(40) الروضة في الفروع للإمام النووي، (ت: 676 هـ).

(41) التنبيه في فروع الشافعية للشيرازي (ت: 476هـ) وهذا الكتاب أحد الكتب الخمسة المشهورة والمتداولة بين المتقدمين من الشافعية، وعليه شروح ومختصرات تربى على المائة كما قال صاحب كشف الظنون.

(42) الرحبية منظومة في الفرائض لأبي عبد الله محمد بن علي الشهير بابن موفق الدين الرحبي، نسبة إلى رحبة بلدة بالشام، أو محلة بدمشق (ت: هـ).

(43) يسمى هذا الشرح «كشف المغطا في شرح الموطا»، وهو شرح موسع قال عنه السيوطي في مقدمة المختصر الذي كتبه لهذا الشرح وسماه «تنوير الحوالك على موطأ الإمام مالك: بأنه الشرح الأكبر الذي جمع فأوعى، وعمد إلى الجفلي حين دعا.

(44) كان الجلال المحلي قد ابتدأ تفسيره من أول سورة الكهف إلى آخر سورة الناس، ثم ابتدأ بتفسير الفاتحة وبعد إتمامها اخترمته المنية وجاء جلال الدين السيوطي بعده فكمل تفسيره.

يتمه، واشتهر تفسير المحلي والسيوطي بتفسير الجلالين. وهو في تفسيره لآيات الكتاب العزيز يشير في شرح آيات الأحكام إلى المسائل الفقهية، وإن جاءت وبخاصة في الدر في صورة آثار تتحدث عنها وتبين حكمها.

على أن كل مؤلفات السيوطي غير الفقهية لا تكاد تخلو من بعض المسائل الفقهية التي تذكر عرضاً أو لأدنى ملابسة، ولا سبيل لتناول كل التراث الفقهي للسيوطي بالدراسة التفصيلية، ولهذا اكتفى بالإشارة إلى بعض المسائل التي تدل على اجتهاده، واطلاعه الواسع، وثقافته الفقهية الأصيلة، كما تدل على أن هذه الثقافة كانت بالنسبة للعصر خطوة متقدمة، وكسراً لحاجز التقليد، والتبعية المطلقة في الاجتهاد والإفتاء.

من هذه المسائل مسألة عدد الجمعة الذي تنعقد به، فقد ذكر أن علماء[45] الإسلام مع اتفاقهم على أنه لا بد من عدد في الجمعة اختلفوا على أربعة عشر قولاً في العدد الذي تصح به، وبعد أن ذكر كل هذه الأقوال وأدلتها ومناقشة هذه الأدلة وتحليلها وبيان درجة الضعف والقوة في كل منها قال:

«والحاصل أن الأحاديث والآثار دلت على اشتراط إقامتها في بلد يسكنه عدد كثير بحيث يصلح أن يسمى بلداً، ولم تدل على اشتراط ذلك العدد بعينه في حضورها لتنعقد بل أي جمع أقاموها صحت بهم، وأقل الجمع ثلاثة غير الإمام، فتنعقد بأربعة أحدهم الإمام، هذا ما أدّاني إليه الاجتهاد إلى ترجيحه[46].

والسيوطي في هذه المسألة اجتهد ورجح، وقد خالف الإمام الشافعي الذي ذهب في مذهبه الجديد إلى أن الجمعة لا تنعقد إلا بأربعين[47].

وجاء في موضوع شعر السنجاب ونحوه من شعور الميتة وهل يطهر بالدباغ أن السائل رغب من السيوطي أن يجيبه عما يقتضيه الدليل والنظر من حيث الاجتهاد لا عن مشهور مذهب الإمام الشافعي[48].

---

(45) انظر الحاوي ج 1 ص 66.

(46) المصدر السابق ص 71.

(47) انظر كفاية الأخيار لأبي بكر محمد الحسيني ج 1 ص 273، ط. إحياء التراث الإسلامي قطر.

(48) انظر الحاوي ج 1 ص 11.

وقد أجاب السيوطي عن هذا كما رغب السائل، وجاءت إجابته بعد تحرير مقدمتين الأولى: عن موقف العلماء من نجاسة الشعر بالموت، والثانية عن مذاهب العلماء في طهارة جلود الميتة بالدباغ، وقد عرض في هاتين المقدمتين لآراء فقهاء المذاهب محللاً ومناقشاً وناقداً، وقد انتهى إلى الحكم بطهارة الشعر بالدباغ تبعاً للجلد، ودلل على هذا بنصوص من السنة، وكذلك بأدلة عقلية تمثلت في القياس فقد قال: ومن الأدلة القياسية على طهارة الشعر بالدباغ تبعاً للجلد القياس على دِنّ الخمر إذا صارت خلاًّ فإنه يطهر تبعاً لها، فإن اعترض معترض بأن ذاك من محل الضرورة، قلنا وهذا من محل الحاجة، وقد نص الفقهاء في قواعدهم على أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، ومما يستدل به أيضاً من جهة القياس مسألة ما لو ولغ الكلب في إناء فيه ماء قليل، فإن الماء والإناء ينجسان معاً، فلو كثر الماء حتى بلغ قلتين فإن الماء يطهر، وكذا الإناء تبعاً له في أحد الأوجه فهذا حكم بالطهارة على سبيل التبعية، فيقاس عليه الحكم بطهارة الشعر على سبيل التبعية للجلد، ومما يستدل به أيضاً من جهة القياس مسألة الدم الباقي على اللحم وعظامه فإنه محكوم بطهارته تبعاً للّحم لعموم البلوى به[49].

فالسيوطي في أخذه بالقياس لبيان طهارة الشعر تبعاً للجلد ذكر ثلاث صور للقياس توضح قدرته العقلية على الجمع بين الأشباه والنظائر، وتبين أنه كان على فقه دقيق بقضايا علم الأصول، وقد ختم هذه الفتوى بقوله: فهذا ما أدّانا إليه النظر والاجتهاد في هذه المسألة فأجبنا به على حسب ما التمس السائل[50].

فهو يقرر بأنه أجاب كما أراد السائل، لقد أفتاه بما أداه إليه النظر والاجتهاد لا بما قاله غيره من العلماء.

وفي باب الوليمة من الحاوي وردت[51] مسألة عن تقبيل الخبز، وهل

(49) المصدر السابق، ص 21.
(50) المصدر السابق، ص 23.
(51) ج 1 ص 188.

هو بدعة أم لا، وإذا كان بدعة هل يكون حراماً أم لا، وقد أشار قبل أن يجيب إلى أن من العلماء من ذهب إلى أن تقبيل الخبز من البدع التي لا تجوز، بل أفتى جماعة منهم بأنه يجوز دوسه ولا يجوز بوسه، لكن دوسه خلاف الأولى وربما كرهه بعضهم. قال في إجابته:

أما كون تقبيل الخبز بدعة فصحيح، ولكن البدعة لا تنحصر في الحرام، بل تنقسم إلى الأحكام الخمسة (يريد: الوجوب والحرمة، والاستحباب والكراهية، والإباحة) ولا شك أنه لا يمكن الحكم على هذا بالتحريم ثم إنه لا دليل على تحريمه، ولا بالكراهة لأن المكروه ما ورد فيه نهي خاص، ولم يرد في ذلك نهي، ثم قال: والذي يظهر لي أن هذا من البدع المباحة، فإن قصد بذلك إكرامه لأجل الأحاديث الواردة في إكرامه فحسن ودوسه مكروه كراهة شديدة، بل مجرد إلقائه في الأرض من غير دوس مكروه لحديث ورد في ذلك.

فالسيوطي في هذه المسألة فقيه لا يقضي في أمر بالتحريم أو الكراهية إلا بدليل قاطع، وهكذا كان أعلام المجتهدين، وهو مع هذا لا يرى أن كل بدعة ضلالة، وإنما تخضع البدعة[52] للأحكام الخمسة، فهو من ثم يفقه مقاصد التشريع، ولا يجمد في اجتهاده على ظاهر النص.

ويتجلى مما ذكرته للسيوطي من اجتهادات أنه وإن انتسب للمذهب الشافعي كان فقيهاً مجتهداً، يحترم عقليته ويأبى أن يكون في آرائه امتداداً لغيره، ولهذا كان يرى التعصب لإمام من الأئمة بلاء على صاحبه في الدنيا والآخرة[53] وكان يعول في اجتهاد على النص أولاً، وقد أعانته دراسته الشاملة للسنة ومجاميعها على الإحاطة بأحاديث الأحكام ودرجاتها، ولذا كان في نقاشه لآراء الفقهاء يرد عليهم بالآثار التي تشهد بما ذهب إليه.

---

(52) البدعة تطلق على العمل الذي لا دليل عليه في الشرع، أو أنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه (وانظر الاعتصام للشاطبي ج 1 ص 36، ط. بيروت).

(53) انظر الحاوي ج 1 ص 144.

وكان السيوطي مع تعويله على النص أولاً كسائر الأئمة له في فهم النص واستنباط الحكم منه اجتهاده الخاص أحياناً، وكان يأخذ بالقياس كثيراً، كما كان يراعي الأعراف وتغيرها، وأن على المجتهد أن يعرف عين الواقعة التي يجتهد فيها وهو إلى كل هذا كانت له نظرته الخاصة وتقديره الذاتي، وكان يعبر عن هذا بعبارات مختلفة مثل قوله: قلته تفقهاً ولم أره منقولاً، وهذا الذي نختار والأوجه عندي، والراجح عندي[54]، وعندي في هذا[55] وقفة.. ونحو ذلك من الكلمات التي تدل على أن السيوطي كان يصدر في رأيه عن فهم واجتهاد خاص.

وخلاصة القول أن اجتهاد السيوطي يقوم على النص والعقل، وأنه اجتهاد يتميز بالواقعية بدليل مراعاته للأعراف، وحرصه على أن يكون المجتهد ملماً بظروف الواقعة التي يجتهد فيها، وبدت في هذا الاجتهاد أمارات الورع والزهد ومقاومة الفساد والظلم[56] فلم تكن عزلة السيوطي للعلم لتحول بينه وبين أن يجهر بكلمة الحق، وأن يدلي برأيه فيما شاع في عصره من مفاسد أو منكرات.

ويمكن القول بعد ما سبق من الحديث عن بعض مؤلفات السيوطي الخاصة بالدعوة إلى الاجتهاد، وطرف من آرائه واجتهاداته بأن الرجل كان له دور متميز في إحياء حركة الاجتهاد في عصره، وأنه يعد بحق مجدد القرن التاسع. وإذا كان الشيخ الصعيدي في كتابه «المجددون في الإسلام»[57] قد ذهب إلى أن مجدد هذا القرن هو الشيخ زكريا الأنصاري (ت: 928 هـ) وليس السيوطي، مع اعترافه بأنه أكثر ثقافة من الشيخ الأنصاري، وأن الانتفاع بمصنفات السيوطي أكثر وأن الناس إليها أحوج، وعلل لهذا بأن السيوطي لم يدرس المنطق والفلسفة، وأنه فيما كتب لم يتجاوز الشرح والجمع والتلخيص

---

(54) المصدر السابق 25، 47، 50، 187.

(55) انظر الأشباه والنظائر ص 231.

(56) انظر الحاوي ج 1 ص 74.

(57) ص 342.

- إذا كان قد ذهب إلى ذلك فإنّ هذا الرأي غير مسلم؛ لأن السيوطي رفض المنطق الأرسطي، وقد رفضه من قبله فقهاء وعلماء كبار، لأنه منطق شكلي لا يثمر جديداً من المعرفة، فضلاً عن أنه وثني في أصوله، ومفاهيمه، ولا يصلح للفكر الإسلامي لاهتمامه بالقضايا الميتافيزيقية، ولأنه يستند في مبادئه إلى خصائص اللغة اليونانية، فهو غير منفك عنها، ولما كانت هذه اللغة من حيث مقوماتها وأساسها تختلف عن اللغة العربية فليس من المستساغ تطبيق منطق وضع متمشياً مع لغة معينة على لغة الضاد(58). ولم يشغل السيوطي نفسه بفلسفة تورث من الاضطراب الذهني والقلق النفسي أكثر مما تورث من السلامة الفكرية والاطمئنان القلبي، ولم يكن فيما صنف جامعاً شارحاً مختصراً فحسب، ففي هذا القول غمط لمكانة الرجل العلمية، لقد توافرت لديه كل الأسباب التي أهلته للتجديد والاجتهاد فهو حافظ مفسر دارس للقرآن وعلومه، وهو أيضاً دارس حافظ شارح للسنة ومجاميعها، وهو من حيث تمكنه من العربية يعد مجدداً فيما كتب عن أصولها وقواعدها والأشباه والنظائر فيها، وهو من حيث اطلاعه على التراث الفقهي والأصولي الذي سبق عصره قد درس كل مصادر هذا التراث دراسة مستوعبة لأدق خصائصه، ووقف على مناهج الأئمة في الاجتهاد، وعوامل الاختلاف بينهم في الآراء، وقد منحه الله عقلية تحررت من الجمود والتقليد، وتمتعت بالنظر العلمي المستقل، فلم يكن من ثم كما ذهب الشيخ الصعيدي متأثراً بهذا فيما يبدو بما قاله السخاوي، إنما كان العالم الذي يناقش ويرفض ويؤيد ويرجح وفقاً للدليل ولما يؤديه إليه النظر والاجتهاد.

وهنا ينبغي الإشارة إلى نقطتين: الأولى أن المنهج العلمي يقضي في الحكم على إنسان من حيث عطاؤه الفكري بمراعاة ظروف الزمان والمكان ومن الخطأ المنهجي أن نطبق مقاييس أو مفاهيم عصر أو بيئة، على عصر أو بيئة أخرى، فلا يجوز لنا مثلاً أن نحكم بمقاييسنا المعاصرة في الاجتهاد على

(58) انظر أسس المنطق والمنهج العلمي للدكتور محمد فتحي الشنيطي ص 33 ط. بيروت ومنهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار.

أوضاع عصر خلا وانقضى. والسيوطي الذي عاش في عصر ساده التخلف العلمي، وكان للخرافات والبدع فيه سلطان قوي كان بما صدر عنه من آراء أشبه بزلزال تصدعت به جدران التقليد والجمود.

والنقطة الثانية: أن البعض قد فهم أن المجدد أو المجتهد يجب أن يكون في كل آرائه وأقواله مخالفاً لغيره، فهو ينفرد بما يصدر عنه، وهذا غير صحيح فالاجتهاد والتجديد لا يعني المخالفة المطلقة للآخرين في كل شيء، وإنما يعني معرفة الرجال بالحق وليس العكس، فهو يرفض أو يقبل الرأي لدليله لا لقائله، يعني أن يكون للمجتهد موقف علمي يخضع للضوابط والأصول المنهجية، يعني أن تكون له ذاتية واستقلالية في أقواله وآرائه، وأن تكون له مع هذا قضية أو رسالة يعمل من أجلها، ويجاهد في سبيلها، والسيوطي كان كذلك، كانت له شخصيته العلمية التي أخذت في اجتهاداتها بالموضوعية والأمانة والنظرة المستقلة، وفقاً للدليل والبرهان، كما كانت له قضيته التي شغلته، وألف فيها أكثر من كتاب، وهي أن يحرر الدراسات الفقهية من إسار التقليد والجمود، وأن يصبح الفقهاء مجتهدين لا مقلدين، وقد ناله بسبب ذلك بعض الأذى، فما عبأ بما تعرض له، لأنه يدرك أن الذين ناوأوه وحاربوه على جهل بما يدعو إليه ويؤمن به ومن جهل شيئاً عاداه..

والخلاصة أن دور السيوطي في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي كان دوراً متميزاً، لأنه جمع بين القول والفعل، أي بين الدعوة إلى الاجتهاد وتطبيقه عملياً، ولهذا كان له تأثيره الممتد في تاريخ الدعوة إلى الاجتهاد حتى العصر الحاضر. إن الآراء والنصوص التي اشتملت عليها مؤلفات هذا الإمام في ذم التقليد، وبيان أن الاجتهاد في كل عصر فرض، ما زالت تتردد فيما كتب في هذا الموضوع منذ خمسة قرون، مما يدل على دورها البالغ في إذكاء روح الحرية الفكرية والنهضة العلمية.

وما دام السيوطي كان بالنسبة لعصره طاقة فكرية مجددة فإنه بما قدم يعد حلقة ذهبية في سلسلة جمعت أعلام المجددين عبر عصور التاريخ الإسلامي،

من أمثال ابن تيمية والعز بن عبد السلام، وأبي شامة. . وغيرهم، ومن ثم يكون مجدد القرن التاسع بلا مراء.

المبحث الثالث

أثر السيوطي فيمن أتى بعده من المجددين

إن الحديث عن أثر السيوطي فيمن أتى بعده من المجددين والمصلحين والعلماء والمفكرين، حديث ذو شجون، ذلك أن كل مؤلفاته في مختلف الفنون التي نبغ فيها قد انتشرت في الأقطار، وأقبل الناس عليها يغترفون منها وينتفعون بها منذ عصر السيوطي وحتى الآن.

إن مؤلفات السيوطي في الدراسات القرآنية وبخاصة كتابه الإتقان ما زال عمدة الباحثين في العلوم القرآنية يرجعون إليه حين يريدون الكتابة في هذه العلوم. .

وأما مؤلفاته في العربية فتعد فتحاً جديداً وبخاصة ما كتبه عن الأشباه والنظائر وأصول النحو، وعلوم اللغة.

وتعد مؤلفاته في الحديث من الدراسات المهمة والمفيدة في مجال خدمة السنة النبوية، ولا سيما كتابه جمع الجوامع الذي جمع فيه بين الكتب الستة وغيرها. .

وأما كتابه حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة فهو من أحسن ما ألف في هذا الموضوع، ويعد من المصادر الأصيلة في تاريخ الكنانة وقاهرة المعز.

ولا مجال لتفصيل القول في أثر الإمام السيوطي في كل مؤلفاته، ولهذا أجتزىء بالإشارة إلى أثره في الدراسات الفقهية ودعوته إلى الاجتهاد. .

وإذا كان كتاب الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية موسوعة في هذا الفن فإن الباحثين والدارسين منذ عصر السيوطي يعولون على هذا الكتاب في أبحاثهم ومؤلفاتهم، وكان أولهم ابن نجيم الحنفي (ت: 970 هـ)

في كتابه الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، فقد نقل منه كثيراً حتى مقدمة السيوطي نقل بعضها ابن نجيم دون أن يشير إلى هذا، وإن كان أحياناً في غضون كتابه يذكر اسم السيوطي.

والذين ألفوا بعد القرن العاشر في القواعد كانوا يتخذون من كتاب الأشباه مصدراً أصيلاً في الرجوع إليه والنقل منه ولو بالواسطة كما فعلت لجنة مجلة الأحكام العدلية التي صدرت في تركيا سنة 1292 هـ ، فقد أوردت في المقالة الثانية من مقدمة المجلة بعض القواعد الكلية، وهذه القواعد أخذت من أشباه ابن نجيم[59] وهذا كما أومأت آنفاً نقل عن السيوطي.

وإذا كان أثر السيوطي في مجال القواعد الفقهية لا يختلف فيه كثيراً عن أثر غيره ممن كتبوا في هذه القواعد فإن أثره في مجال الاجتهاد والدعوة إليه كان أكبر وأبلغ، بل يمكن القول بأنه في هذا المجال كان نقطة تحول في الدراسات الفقهية وبداية لمرحلة جديدة في هذه الدراسات تطورت مع مرور الزمن حتى آتت أكلها في العصر الحاضر.

إن اجتهادات السيوطي وضعته في منزلة الأعلام الذين جددوا وأضفوا على الفقه طابع الدراسة المقارنة والنظر الاجتهادي المستقل، وهذا ما جعل الشوكاني يعد السيوطي من أعلام المجتهدين الذين بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعرف مصنفاتهم حق معرفتها، ويقول عنه: إنه إمام كبير في الكتاب والسنة محيط بعلوم الاجتهاد إحاطة متضاعفة[60].

وكانت دعوة السيوطي إلى الاجتهاد والتأكيد على أنه فرض، ولا يجوز خلو العصر من مجتهد لها تأثيرها القوي وصداها الواسع لدى فقهاء المذاهب وبخاصة فقهاء المذهب الحنفي في القرن العاشر والحادي عشر[61].

وقد جاء في بحث عن «الاجتهاد ماضيه وحاضره» للشيخ الفاضل ابن عاشور ـ رحمه الله ـ «لمع في مصر الإمام جلال الدين السيوطي الذي استقل

(59) انظر المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا ج 2 ص 957 ط. دمشق.
(60) انظر إرشاد الفحول ص 254 ط. بيروت.
(61) انظر مقدمة محقق كتاب الرد ص 13.

بالفتوى استقلالاً بعيد المدى، واشتد في مناظرة المقلدين، وشنع على التقليد ونبه إلى أن الاجتهاد في كل عصر فرض، وسرت أنوار طريقته في أشعة الشمس الضاربة في الأقطار الدانية والقاصية من العالم الإسلامي[62].

إن طريقة السيوطي ودعوته للاجتهاد سرت أنوارها حقاً في كل مكان شرقاً وغرباً لتبدد غياهب الجهل والتخلف، ولترشد إلى سبيل العلم والتقدم، وأصبح ما اشتمل عليه كتابا الرد، وتيسير الاجتهاد من آراء وأقوال ونصوص تتردد على ألسنة وفي كتابات المصلحين والمجددين الذين عرفهم العالم الإسلامي بعد القرن العاشر؛ لأن هؤلاء بوجه عام كانوا ينطلقون في دعوة الإصلاح إلى تحرير العقول من الأوهام والخرافات، وإلى عدم الجمود. على ما نقل إلينا من آراء الفقهاء، وإلى وجوب الاجتهاد الذي يرتبط بالعصر ومشكلاته، حتى يتسنى للأمة أن تقتحم عقبة الضعف، وتعود لها خصائصها التي كانت بها خير أمة أخرجت للناس.

وما زالت الأمة في حاضرها ـ وهي تعاني من التمزق والضعف ـ في حاجة ماسة إلى ترجمة ما دعا إليه السيوطي على نحو ينقذها من التعصب المذهبي، ويجمع كلمتها على الأصول الأساسية لدينها، ويجعل للاجتهاد ـ فردياً أو جماعياً ـ دوره الفاعل في علاج كل مشكلاتها، ودفع كل طاقاتها العقلية للابتكار والتجديد ومواكبة التطورات العلمية المذهلة، حتى يمكن أن تخطو بأقدام راسخة نحو التطبيق الكامل للشريعة التي صلح عليها أمر الدنيا والآخرة.

رحم الله الإمام السيوطي وجزاه كفاء ما قدم لدينه وأمته خير الجزاء..

الخاتمة نتائج وتوصيات

وأخيراً ما النتائج التي انتهت إليها تلك الدراسة الموجزة عن دور الإمام السيوطي في إحياء حركة الاجتهاد الفقهي، وما التوصيات التي توحي بها؟

---

(62) المصدر السابق.

إن أهم هذه النتائج ما يلي:

1 ـ عاش الفقه الإسلامي منذ عصر البعثة وإلى نحو منتصف القرن الرابع الهجري حياة الاجتهاد والأئمة الأعلام، والمذاهب الفقهية التي اندثر بعضها، وبقي بعضها الآخر حتى الآن.

2 ـ كان العصر الذي شهد حياة الإمام السيوطي عصر تخلف علمي وإن ظهرت فيه الموسوعات في شتى العلوم.

3 ـ كان الإمام السيوطي موسوعي الثقافة، وتوافرت لديه شروط المجتهد المطلق وإن ظل منتسباً إلى المذهب الشافعي.

4 ـ حارب السيوطي التخلف العلمي في عصره، ودعا إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وكانت له في ذلك آثار علمية طيبة عدت بداية لمرحلة جديدة في الدراسات الفقهية.

5 ـ يعد السيوطي باجتهاداته ومؤلفاته مجدد القرن التاسع الهجري وإن ذهب إلى غير ذلك بعض المحدثين.

6 ـ كان لدعوة السيوطي إلى الاجتهاد تأثيرها على مستوى العالم الإسلامي في كل دعوات الإصلاح والتجديد.

أما التوصيات فأهمها ما يلي:

1 ـ محاولة إخراج وتحقيق ما لم ينشر من آثار الإمام السيوطي.

2 ـ تدريس آراء الإمام السيوطي في الاجتهاد والتقليد، في الكليات التي تهتم بالدراسات الإسلامية.

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



تجديد علم الكلام الإسلامي

تمهيـد:

علـم الكلام الإسلامي أنار العقول، ووضـح المفاهيم، فكان درعاً للإسلام، وسلاحاً بيد علمائه ضد الآراء، التي تخالف وجهة نظر الإسلام في المسائل الاعتقادية والكون والحياة.

وهذا العلـم قد أدّى دوره، وأخصب الفكر الإسلامي، فحلّ القضايا الشائكة حلولاً طريفة، ونافح في سبيل العقيدة الإسلامية، فأثبت للخالق الوجود والكمال والتنزيه المطلق عن كلّ ضرب من ضروب التشبيه والتجسيم، كما وردت بذلك النصوص في حجج بليغة وأدلّة قويّة. وبرهن على صدق النبوة ببيان المعجزة وشرف الأخلاق، ودلّل على إمكان الآخرة بحجج

أخلاقية ونفسية، وقدّم بياناً لمسائل كلامية ومعضلات فلسفية، واستلهم من المصادر الإسلامية، واستضاء بها. واقتبس من علوم الأوائل، ووفّق بين مفاهيمها حتى اختلطت مباحث علم الكلام بمباحث الفلسفة... ثم طرأ على مباحث هذا العلم ما طرأ على بعض العلوم الإسلامية من بعد عن الابتكار والتجديد، والتردّي في مهاوي الانحدار والسقوط. وصار الاجتهاد في علم الكلام منحصراً في ترديد مقالات السابقين. وشرحها أو توضيح متن وحلّ مغلقاته وصارت كتب السابقين تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب على حد تعبير الشيخ محمد عبده. وتخلف ركب هذا الغلم تبعاً لتخلف المسلمين العام وأصيب بالضحالة، ولكنه لم يصب بالعقم. لأن محاولات التجديد لم تغب عن الساحة إلاّ في عصور الانحطاط والظلام.

وبدأ المسلمون يتحسّسون طريق النهضة لمختلف قضاياهم، وفي مقدمة ذلك الاهتمام بتجديد علومهم، وجعلها مواكبة للعصر، مستجيبة لأحداثه مستفيدة من تقنياته ومناهجه وأساليبه.

وعلم الكلام يتبوّأ منزلة هامة في الخطط الإسلامية، لأن الأزمة التي تعانيها المجتمعات الإسلامية تتمثل في العقيدة بالدرجة الأولى على مستوى التّصوّر ثمّ السّلوك. وهذه الأزمة التي أصابت شباب الأمة الإسلامية الذي يعاني فراغاً روحياً مردّها إلى أسباب كثيرة منها إفلاس النظم التعليمية والتربوية ذات المناهج العلمانية، والغزو الفكري للفلسفات المادية المعاصرة والتأثير الإعلامي للوسائل الإعلامية المتطورة التي جعلت العالم قرية صغيرة.

لذلك كان لزاماً على الباحثين في شؤون علم الكلام أن يعيدوا النظر في مناهجه وموضوعاته وطرائق طرحها وأساليب عرضها وليس من اليسير تجديد هذا العلم نظراً لما يتطلّبه من مراجعة عامة تعود به أحياناً إلى مصدره الأصلي القرآن والسنّة وتربطه أحياناً بما يجد من اكتشافات في ميدان التقدّم العلمي.

إن ما يريده المسلم المثقّف عندما يتّجه بالسؤال إلى المتكلّم الحديث عن خالق الكون لا بدّ أن يكون متماشياً مع أساليب ونتائج العلوم التي توصّلت إلى أسرار الذرّة وغزت الفضاء، وكشفت عن سنن الكون وأسراره وظواهره ولا تزال تكشف ما يحيّر العقول، وإن السائل يريد جواباً يقوم على

استخدام المنطق السليم ويدعوه إلى الإيمان بربه إيماناً يقوم على الاقتناع لا على مجرد التسليم كما تفعل بعض الأساليب الكلامية إزاء كثير من القضايا.

أولاً: علم الكلام علم شرعي:

1 ـ الأدلة على ذلك من القرآن:

تأسس علم الكلام انطلاقاً من مبدأ أشار إليه القرآن الكريم يتمثل في الدعوة إلى الله بالحكمة والمجادلة بالتي هي أحسن. قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة النحل، الآية: 125].

ولا سبيل إلى سلوك هذه الأساليب إلاّ بتأسيس علم له أصوله ومناهجه التي تؤهّل إلى شرح العقيدة ومناقشة الخصوم وصدّ هجومهم. ثمّ إن القرآن الكريم شرح العقيدة في الخالق ووصفه فأبلغ، وبيّن النبوة وتحدّث عن أخلاق الأنبياء ومميّزاتهم، وألمع إلى الآخرة وقدّم عليها الأدلّة، وأثار قضايا تتصل بالعقيدة وأجاب عليها بإشاراته البليغة ولمحاته الوضّاءة.

بيد أن القرآن لم يكتف بذلك بل عرض لأهم الأديان والمذاهب والنِحل التي كانت سائدة في عهد النبوة الخاتمة فناقش عقائدها وأبطل حججها وأظهر انحرافها، فتحدث عن نحل أنكرت الأديان وآمنت بالدهر وأسندت إليه الخلق: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ﴾ [سورة الجاثية، الآية: 24].

وفصّل كتاب الله الحديث عن الشرك فذكر من عبد الكواكب وأشركها مع الله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 76]. وردّ على الثنوية فقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 22]. وناقش النصارى في تأليههم لعيسى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 59]. وفضح عقيدة اليهود وتشبيههم وأظهر شذوذ فطرتهم قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ﴾ [سورة المائدة، الآية: 64].

وردّ على من أنكر النبوات عموماً ونبوّة محمد ﷺ خصوصاً قال تعالى:
﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ﴾
[سورة الحجّ، الآية: 75].

لذلك صار لزاماً على علماء الإسلام المهتمّين بهذه القضايا أن يبسطوا القول فيما أشار إليه القرآن، ويردّوا على المخالفين، ويتوسّعوا في الدفاع توسّع المخالفين في الهجوم، ويجدّدوا في الرّدّ كلّما جدّد المخالفون الحجج في الطعن[1].

2 ـ موقف أئمة المسلمين من هذا العلم:

اختلف علماء الأمة الإسلامية حول أهمية هذا العلم. فهناك من العلماء من امتدحه، واستحسن الخوض فيه. وهناك من ذمّه وسكت عن القول في موضوعاته. يأتي في مقدمة هؤلاء الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه الذي ألّف في علم الكلام: «الفقه الأكبر» ورسائل صغيرة «كالوصية» ليوسف بن خالد «والفقه الأبسط» و «العالم والمتعلّم» وكتاب «العلم» قال أبو حنيفة رضي الله عنه: «الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم، لأن الفقه في الدين أصل والفقه في العلم فرع، وفضل الأصل على الفرع معلوم»[2].

ويحدثنا القاضي عياض عن رسالة ألّفها مالك بن أنس «لابن وهب في القدر والرّدّ على القدرية»، وقد وصفها عياض بأنها من «خيار الكتب الدالة على سعة علم مالك» وقد بلور مالك اتّجاه عقيدة السّلف القائم على مقاومة البدع وكان يرفض الرد العقلي على البدع، لأنه في رأيه ردّ بدعة ببدعة ويرى ضرورة الرد عليها بالنقل.

كما ردّ على الروافض فقال فيهم: «أهل الأهواء كلهم كفّار وأسوأهم الروافض». وكان مالكاً معاصراً نشأة الاعتزال عند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وقد أكّد على التنزيه في الصفات ونصح بالابتعاد عن التأويل لأنّ طريق النجاة ينبغي فيه إمرار النصوص كما جاءت. وكان يقول: «إنما أهلك الناس

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام: 2/ 3.
(2) الفقه الأكبر: ص 6.

تأويل ما لا يعلمون».

وله آراء في الإيمان والكلام والعلم وآراء كلامية شائعة كرأيه في الآية : ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [سورة طه، الآية: 5]. فقد قال فيها: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة» وبالرغم من هذا الموقف الحذر فقد مثّل مذهب المفوضة دون أن يقع في التشبيه أو التجسيم وقد روت بعض المراجع أنه ردّ على القدرية، وبذلك يكون قد مثّل مذهباً كلامياً متكاملاً يشتمل على شرح المتشابه، وتوضيح القضايا الشائكة ثم الرّدّ على المخالفين كالقدرية وغيرهم.

ويعتبر الإمام أحمد بن حنبل الرافض الحقيقي لعلم الكلام على المنهج الاعتزالي، فقد رفض الحوار مع ابن أبي دؤاد حول قضية خلق القرآن. ولكن هناك رسالة منسوبة إليه بعنوان الرد على الجهمية. فإذا ثبتت فإنه يكون قد اشتغل بالرّدّ على المنحرفين والمبتدعة من أهل الأهواء، وفي الاضطلاع بهذه المهمة خير دليل على شرعية هذا العلم.

وأما الأشعري فقد كتب رسالة أكّد فيها: «استحسان الخوض في الكلام» وأثبت شرعية الأدلّة العقلية في الاستدلال على العقائد الإيمانية يقول في هذا الشأن: «أمّا بعد فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أنّ الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عزّ وجلّ بدعة وضلالة، وقالوا لو كان ذلك هدى ورشاد لتكلّم فيه النبيّ ﷺ وخلفاؤه وأصحابه. قالوا: ولأن النبيّ ﷺ لم يمت حتى تكلم في كلّ ما يحتاج إليه من أصول الدين وبيّنه بياناً شافياً ولم يترك لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه من حاجة من أمور دينهم وباعدهم عن سخطه، فلما لم يرد عنه الكلام في شيء مما ذكرنا علماً أنّ الكلام فيه بدعة، والبحث ضلالة لأنّه لو كان خيراً لما فاته النبيّ وأصحابه ولتكلّموا فيه»[3].

---

(3) الأشعري: رسالة في استحسان الخوض في الكلام ص 6.

وهناك مؤلفات تذمّ الكلام والمشتغلين به من ذلك كتاب: «ذم الكلام وأهله» لشيخ الإسلام أبي إسماعيل عبد اللّه بن محمد الأنصاري الهروي المتوفى (481هـ).

ـ وكتاب «إلجام العوام عن علم الكلام» لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (505هـ).

ـ وكتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» لجلال الدين السيوطي (911هـ).

ـ وفي كتاب: «مختصر جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر (ت 463هـ) ذمّ الكلام وأهله من ذلك:

«ما روي عن مصعب بن عبد اللّه الزبيري قال كان مالك بن أنس يقول: «الكلام في الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلاّ فيما تحته عمل. قال أبو عمر: قد بيّن مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل هو المباح عنده وعند أهل بلده، فيعني العلماء منهم رضي الله عنهم، وأخبر أنّ الكلام في الدين نحو قول جهم في القدر والذي قال به مالك رحمة الله عليه جماعة الفقهاء والعلماء قديماً وحديثاً من أهل الحديث والفتوى». وإنّما خالف ذلك أهل البدع كالمعتزلة وسائر الفرق. وأما الجماعة فعلى ما قال مالك رحمه الله إلاّ أنّ يضطر أحد إلى الكلام فلا يسعه السكوت إذا طمع بردّ الباطل وصرف صاحبه عن مذهبه أو خشي ضلال عامة أو نحو هذا»[4]. وهذا النص واضح لا ذمّ فيه للكلام بإطلاق بل الذّمّ منحصر في الآراء المنحرفة ومناقشة القضايا الكلامية المعقّدة التي لا طائل من وراء بحثها. وفي النص إشارة إلى عدم السكوت عندما يجب الكلام كتقويم انحراف أو ردّ شبهة أو بيان حجة مقنعة، أو توضيح دليل شاف كاف.

ـ وفي عنوان الغزالي «إلجام العوام... عن علم الكلام» مقصد ينحصر في منع العوامّ عن الخوض في ترتيب المقدمات وتبويب النتائج التي يعجز

(4) المصدر السابق ص 155.

عنها ذهن العامي وتثير شكوكه، وتدخل الريب على نفسه أكثر من اليقين.

وأما قول ابن خلدون «بأنّ علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا. والأئمّة من أهل السنّة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا، والأدلّة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأمّا الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزّه الباري عن إيهاماته وإطلاقه»[5] وهذا القول لابن خلدون إن صلح لعهده فلن يصلح لعهدنا لسببين:

أ - إنّ الملاحدة والمبتدعة قد ملؤوا علينا الساحة الإسلامية وغزونا داخلياً وخارجيّاً غزواً فكرياً عاتياً، ونحن أحوج ما نكون إلى حصانة فكرية، ولا سبيل لنا إلى ذلك إلا بتجديد أُسس علم الكلام.

ب - مدوّنات أهل السنّة ضخمة، وكتاباتهم جيّدة بيد أن تلك الأدلة المدونة ينبغي أن تخضع إلى سنة التطور: «سنّة الله في خلقه ولن تجد لسنّة الله تبديلاً». فمضامينها إن صلحت لعصرهم فلا تصلح لعصرنا.

3 - التوفيق بين الاتجاهين:

وإذا تدّبرنا الاتّجاهين الأوّل الذي يمدح علم الكلام ويجعله علماً شرعيّاً للدور الذي اضطلع به من ترسيخ للعقيدة والدفاع عنها أو نقض حجج أعدائها بالأدلة القاطعة والبراهين الدّامغة. والثاني الذي يذمّ هذا العلم، ويعرض عن الخوض في مسائله، فإنه لا تناقض بين الاتجاهين لأنّ الأوّل يمدح ما صلح من علم الكلام، والثاني يذمّ جانب علم الكلام الذي خاض في البدع والأهواء ومال مع الانحراف وأغرق في القضايا الشائكة التي تستعصي على أفهام العامة وعقولها التي تحتاج إلى ضرب من الهدي القرآني والنبوي فذلك أجدى لها وأكثر إفادة من الإغراق في مسائل فلسفية جدلية معقّدة.

---

(5) المقدمة: ص 431 (ط. دار الشعب، القاهرة).

ثانياً: تسمية علم الكلام وتعريفاته ووظائفه:

1 ـ تسمية علم الكلام:

تتعرّض تسمية علم الكلام إلى الانتقاص، ولعل بعضهم يتجاوز ذلك إلى الحطّ من قيمته، والاستخفاف بأساليبه، والاستهانة بتحصيله، ومردّ ذلك إلى الحملة التي تعرض لها قديماً، وغذّتها بعض التيارات الحديثة تقليداً وجهلاً بالمهمة الخطيرة التي ينبغي أن يتبوءها في عصرنا، هذا العلم الذي ينافح عن العقيدة الإسلامية بمناهج وأساليب، نحن المسلمين في أشدّ الحاجة إلى إحيائها وتطويرها وصقلها وتهذيبها حتى تكون مواكبة لعصرنا. إنّ تسمية علم الكلام بهذه التسمية هي التي طغت عليه منذ نشوئه وقد علّل التفتازاني[6]، ذلك فقال لأنّ مباحث هذا العلم وموضوعاته تعنون بقولهم «الكلام في كذا»، أو لأنّ مسألة «كلام الله» كانت أشهر المباحث وأكثر المسائل التي دار حولها الجدال والنزاع بين المعتزلة من جهة وأهل الحديث بزعامة أحمد بن حنبل من جهة أخرى.

أو لأنّه سمي بهذا الاسم لما يورّثه من قدرة على الكلام في كشف الشبهات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة الذي يجعل الفيلسوف بارعاً في الاستدلال، فكذلك المتكلّم يبرع في البرهنة وإقامة الحجّة ودفع الشبهة. أو لأنه أول ما يجب من العلوم التي تعلّم وتتعلّم بالكلام فأطلق اسم الكلام لذلك ثم خصّ به، ولم يطلق على غيره تمييزاً له.

أو لعلّه سمّي بهذا الاسم «علم الكلام» لأنّه يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره من العلوم قد يتحقّق بالتأمّل ومطالعة الكتب.

أو لعلّه سمّي بهذا الاسم لشدّة افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم أثناء الاختلاف معهم ولعلّ السلاح الأكثر استعمالاً في هذا الميدان المناظرة.

أو لعلّه سمي بهذا الاسم لقوة أدلّته ووضوح حجته، حتى صار كأنّه هو

(6) التفتازاني: شرح العقائد النسفية: مكتبة المثنى. ص 15.

الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام.

ويذهب التفتازاني[7] بعيداً فيقول لعلّه سمّي بهذا الاسم الكلام المشتق من الكلم وهو الجرح فكأنّ أدلّته القطعيّة وحججه الساطعة تحدث تأثيراً في القلب وتتغلغل فيه كأنها جرح.

ومن التسميات التي تطلق على هذا العلم تسميته «بعلم أصول الدين» أي التعلّم الذي ينصرف إلى البحث في المسائل الأصوليّة كالعقائد الأساسيّة ونحوها تمييزاً له عن علم الفقه الذي تتّجه عنايته إلى الفروع وعن علم أصول الفقه الذي يهتمّ بالنظر في الأدلّة الشرعية من حيث تستنبط منها الأحكام والتكاليف.

ومن تسمياته أيضاً تسميته بعلم التوحيد أو بعلم التوحيد والصّفات وقد لازمته هذه التسمية الأخيرة لمّا انحصر دور هذا العلم في الجانب التعليمي الجاف، وتخلّى عن دوره في ردّ الشبهات ونقض حجج المخالفين، وطغى عليه المنطق الأرسطي الذي نبذته المدرسة الكلاميّة الأولى وهاجمته جميع الفرق الإسلامية وسائر الطوائف من أهل النظر الذين عابوه لاختلاطه بالعلم الإلهي عند أرسطو الذي يناقض أوليات العقيدة الإسلامية. ومنذ طغيان المنطق الأرسطي على هذا العلم يمكن القول بأنّ الفكر الإسلاميّ لم يأت بجديد مبتكر في عالم الفكر الأصيل بل كل ما حدث هو كما قال الإمام محمد عبده «تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب، على أنّ ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القعود»[8].

ومن تسميات هذا العلم تسميته بعلم النظر والاستدلال، وهي تسمية تقصر مهمته الأساسيّة في التأمّل وابتكار الأدلّة والتجديد فيها.

ومهما يكن من أمر فإنّ مراجعة تسمية هذا العلم لإزالة ما علق به من تراكم معرفي يحمل في طيّا[illegible]حض الانتقاص لأمر متحتّم إن أردنا لهذا العلم

(7) المرجع ذاته.

(8) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص 12.

أن تجدّد رسالته وأن يخصب عطاؤه ثمراً مفيداً كما كان ذلك في عهد إزدهار الحضارة الإسلاميّة.

2 ـ تعريفاته ووظائفه:

وأقدم التعريفات التي وصلتنا لهذا العلم تعريف أبي نصير الفارابي (ت 339هـ) الذي يقول فيه: صناعة الكلام يقتدر بها على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل[9].

فعلم الكلام حسب هذا التعريف صناعة تحتاج إلى معرفة وعلم ومراس ومران. ولا بدّ لهذه الصناعة من قدرة على إظهار حجج المخالفين وتزييف كلّ مناقض وحمله على وجه يوافق ما في الدين. وقد عرفه الغزالي (505هـ) بقوله هو علم «مقصوده حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها من تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثمّ ألقى الشياطين في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوّشون عقيدة الحقّ على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلّمين، وحرّك دواعيهم لنصرة السنّة بكلام مرتّب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنّة المأثورة فمنه نشأ علم الكلام»[10].

وهو تعريف يؤكّد على الدّفاع عن عقيدة أهل السنّة لأنّ البدع قد ازدادت في عصر الغزالي والفرق الإسلامية وغيرها من الأديان قد ثبتت انحرافاتها فشوّشت العقيدة السّليمة المستمدّة من الأصول الإسلاميّة الكتاب والسنّة.

ويتّفق ابن خلدون مع الغزالي في تعريفه لهذا العلم اتّفاقاً يكاد يكون تامّاً فيقول «علم الكلام علم يتضمّن الحجج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة

(9) إحصاء العلوم: ص 71.
(10) المنقذ، ص 76.

والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة[11].

ويعرّفه الإيجي (756هـ) بقوله: «والكلام يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينيّة المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام»[12].

وليس بعيداً عن هذا التعريف ما ذهب إليه التهانوي من أنّ علم الكلام هو علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه[13].

لقد صارت وظيفة علم الكلام أشمل إذ أصبحت أداة دفاع لكلّ معتقد عن عقيدته، فدفاع المبتدع عن عقيدته بالبراهين العقلية كلام أيضاً[14]. وصار دور هذا العلم تثبيت العقائد الدّينيّة والبرهنة عليها بالأدلّة المناسبة لكل عصر والحجج المواتية لكل زمان. أمّا دفع الشبه المثارة أو التي يتوقّع أن تثار فهي من أهمّ وظائف علم الكلام.

وهكذا فإنّ دور هذا العلم ينبغي أن يكون كما حدّده الإيجي بعلم العقيدة الإسلاميّة، ويرسّخها، ويدافع عنها ويردّ الشبه الوافدة عليها ويتصدّى للغزو الفكري بشتّى ضروبه وألوانه.

وبالرّغم من المنهج التعليميّ الذي اتّبعه الأستاذ «الإمام محمد عبده» (ت 1905) في رسالة التوحيد إلا أنّه أغفل الجانب الدفاعي عند تعريفه لهذا العلم، رغم الظّروف السياسيّة والاجتماعيّة التي كان الاستعمار يدمّرها ويبثّ الخراب فيها يقول محمد عبده معرّفاً علم الكلام بأنّ «التوحيد يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبّت من صفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما

(11) المقدمة: 3207.

(12) المواقف: 1/ 42.

(13) كشاف اصطلحات الفنون: 22.

(14) مصطفى عبد الرزّاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة: 262.

يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم»[15]. والاتّجاه العام الذي يندرج تحته تعريفات علم الكلام يتميز بالتّأكيد على أمرين.

أ ـ الطابع التعليميّ لهذا العلم فهو ينهض بتوضيح العقيدة انطلاقاً من الكتاب والسنّة ويعمل على ترسيخها وفق منهج العصر.

ب ـ الطابع الدفاعي المتمثّل في الردّ على الانحراف والبدع من جهة، ودفع الشبه الوافدة بأسلوب علميّ دقيق بعيد عن الخطاب الفضفاض الذي لا يستند إلى براهين وحجج مقنعة.

هاتان الوظيفتان لعلم الكلام التعليميّة والدفاعيّة ليس بينهما توازن بل أحياناً تتغلّب الوظيفة الدفاعيّة كما هو الشأن في العصور الأولى، وقد تتغلّب الوظيفة التعليميّة كما هو الشّأن في عصور الانحطاط. وما زال العلماء يؤكدون على الوظيفتين معاً إلى العصور المتأخّرة يقول طاش كبرى زادة (ت 962هـ) عند تحديده لعلم الكلام: «هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه».

ثالثاً: علم الكلام في مواجهة التحديات:

إنّ ديناً في مستوى ما بلغه الإسلام من الانتصارات في ظرف زمني وجيز، لخليق أن تواجهه صعوبات وعراقيل. فلقد أزال عروشاً، وقلب حكومات، وقضى على امتيازات لفئات وطبقات، وخلق قيماً جديدة في التعامل على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

هذا الدّين الذي جاء بموازين مخالفة لما عهدته البشرية، ليس من اليسير أن يجد الطريق ممهّدة بل واجه تحديات وفدت عليه في ميدان العقيدة خاصة وفي غيرها من الميادين عامة.

1 ـ تحديات الأمس:

أ ـ أصل الأصول في الأديان قضيّة الألوهيّة. وللإسلام طرحه الخاص

(15) رسالة التوحيد: 4.

بهذه القضية، أساسه التوحيد الخالص، والإعراض عما عداه من وجوه الاعتقاد.

ولهذه القضية اتجاهات معارضة للتصوّر الإسلاميّ يأتي في الصدارة اعتقاد الثنوية من السمنية والمانوية وغيرها في الألوهية. وقد عرف عن هذين الفرقتين ترويج لآرائهما، ونشاط كبير داخل العواصم الكبرى خاصة في بغداد وغيرها من حواضر العالم الإسلامي[16].

وللبهودية تصورات خاطئة عن قضية الألوهية، إذ الطابع الغالب على هذا التصور بشري في صفاته وأفعاله، والنصّ واضح في التّوراة «خلق الله آدم على صورته». والله في اليهوديّة يحزن ويبكي حتى ترمد عيناه، ويفرح ويصارع، بينما قدّم الإسلام تصوّراً تنزيهيّاً لله سبحانه، وعمّق فكرة التّوحيد الخالص في النفس، بل كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك مخالفة تامّة لجميع الحوادث والمخلوقات.

وللمسيحيّة نشاط حثيث في مواجهة المسلمين يناظر قساوستها ويؤلفون الكتب ويجادلون المسلمين وغيرهم. وممّا زاد المسألة تشعّباً اختلاف طوائف المسيحية حول طبيعة المسيح. هذه القضيّة تسرّبت إلى العالم الإسلامي عن طريق المناظرات بين آباء الكنيسة وبين المسلمين حول طبيعة المسيح في القرآن قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 59].

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل عمد بعض المسيحيّين إلى الدّخول مع المسلمين في الجدال حول طبيعة المسيح في القرآن. ووظّفوا على آيات الكتاب الكريم حواراً ليفسدوا اعتقاد المسلمين في الألوهية: قال يوحنّا الدمشقي: إذا سألك العربي ما تقول في المسيح؟ . . . فقل: «إنّه كلمة الله» ثم يسأل النصراني المسلم: بم سمّي المسيح في القرآن؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم. فإنّه سيضطر إلى أن يقول: ﴿ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ

(16) ابن النديم: الفهرست: 471 ـ 472.

مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَـَٔامِنُوا۟ ﴾ [سورة النساء، الآية: 171].

ثمّ ليسأله عن كلمة الله وروحه، أمخلوقة هي أم غير مخلوقة؟ فإن قال مخلوقة فليرد عليه بأنّ الله كان ولم تكن كلمة وروح، فإن قلت ذلك فسيفحم العربي، لأنّ من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين(17).

ويوضّح توماس أرنولد الأمر إذ يقول: «هؤلاء الذين دخلوا كنف الدين، وحملوا معهم ثقافة الامبراطورية البيزنطية وثقافة اليونان... وهذه الانشقاقات الواسعة أفزعت السلطات الكنسية فشرعت تهاجم بالجدل والمناظرات أُسس العقيدة الإسلامية: ما هي الطبيعة الإلهية؟ ما معنى قولنا: «إنّه على كلّ شيء قدير». «وإنّه بكلّ شيء عليم» وما هي علاقة علمه بذات نفسه(18).

ويتجلّى من خلال الحوار في النص الأول والمرتّب على طريقة السؤال والجواب، والمتضمّن لقضايا تبحث في كنه الذّات أنّ ذلك كان تمهيداً لمشكلة من أكبر مشكلات العقيدة التي حدثت في العالم الإسلامي، وهي مشكلة خلق القرآن.

وأمّا النصّ الثّاني فيوضح في غير لبس كيف شرعت الكنيسة تهاجم عقيدة الألوهيّة بالجدال والمناظرة لبث البلبلة في أفكار المسلمين. بل لقد أورد ابن النديم أقوال قساوسة كانوا يهدفون إلى تنصير المسلمين(19).

ب ـ والأصل الثاني الذي وقف فيه المسلمون يواجهون التحدّيات قضية النبوة. وقد أشار القرآن إلى مقدمات هذه القضيّة تلميحاً عندما قال على لسان بعضهم: ﴿قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ [سورة ،الإسراء الآية: 94]. وهناك تحدّ كان قد طرحه البراهمة جحدوا فيه الرسل، وأثبتوا التكليف من جهة العقول، وقالوا إنّ الحسن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبّحه العقل وأفضل في تشريعه

(17) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ج 1، ص 187.
(18) سير توماس أرنولد: تراث الإسلام، ص 363.
(19) ابن النديم: الفهرست: 180.

من الرسل الذين أباحوا ما حظّر العقل من ذبح البهائم وإيلام الحيوان بلا ذنب[20].

ونسب اليهود إلى الأنبياء نقائص تحطّ من مقام النبوّة فمنهم صفوة مختارة، وقادة الإنسانيّة، ونماذج رفيعة للخير، فكيف تصدر عنهم قبائح لا تليق بفرد عادي؟ كمضاجعة لوط لابنتيه بعد أن سقياه خمراً وإنجابه منهما، وكتنازل إبراهيم عن زوجته خشية على حياته من فرعون وقوله إنّها أخته.

هذه الفضائح التي ينسبها اليهود إلى أنبيائهم كانت تصكّ أسماع المسلمين لأنّ اليهود كانت تظلّلهم مظلّة الحكومة الإسلاميّة وتحميهم رغم اعتقاداتهم المنحرفة في النبوّة وغيرها.

وكتب أبو بكر الرازي الطبيب كتاب «مخاريق الأنبياء» تهجم فيه على النبوّة. هذه القضايا المتنوعة دفعت علماء الكلام أن يؤكّدوا على عصمة الأنبياء ويفردوا لها باباً خاصاً من أبحاثهم.

ج ـ وأما الأصل الثالث الذي واجه فيه علماء الكلام التحدّي فهو البعث، ونكرانه عام في جميع الأزمان ولم ينفرد به زمن دون آخر. ولقد أشار القرآن إلى رأي أقوام أنكروا الحشر والنشر عند قوله: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [سورة ،الجاثية الآية: 24]. والدهريّة مذهب مادّي ينكر الألوهية والنبوة والبعث وهو مذهب فارسي قديم ردّ عليه القرآن بمثل قوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 104]. وتوسّع علماء الكلام في هذه اللّمحات القرآنية ليكوّنوا ردّاً متكاملاً على مختلف النزعات المادية، في هذه القضيّة الشائكة التي زلّت فيها أقدام كثير من المفكّرين.

2 ـ تحدّيات اليوم:

إنّ التحدّيات التي تواجه العقيدة الإسلامية اليوم كثيرة وخطيرة، منها ما يعود إلى فلسفات قد ظهرت في هذا العصر، ومنها ما يعود إلى مواقف قد

(20) البغدادي: أصول الدين: 154.

وقفتها مؤسسات كالكنيسة وغيرها. فالكنيسة قد وقفت مواقف من العلماء مثل غاليلي وغردانو وكوبرنيك جعلت الناس ينظرون إليها نظرة ريبة. وبدأ المفكرون يهاجمونها، ويهاجمون من خلالها الأديان عموماً بل ويسخرون من معتنقيها يقول (فولتير في هذا المعنى 1788): إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا... إلى آخر هذه الموجة من السخرية.

وبالإضافة إلى ما تعمد إليه الكنيسة من العقائد التي تثقل بها كاهل أتباعها من المسيحيين ولا يخضع فيها إلى عقل ولا إلى منطق كصكّ الغفران وغيره من الأوامر التي لا يرضاها العقل ولا يقرّها المنطق. وثمّة أمر آخر خطير أدى إلى فقدان الثقة في الكنيسة هو تعاونها مع السلطة خاصة عند الاعتراف بالخطايا. إذ لم يتورّع بعض القساوسة من نقل أخبار المعارضين إلى حكوماتهم فتسبّب ذلك للمعارضين فيما تسبب من قتل وتشريد.

وحدثت أزمة ثقة بين الكنيسة وبين جماهيرها خاصة بينها وبين العلماء إذ لم يعودوا على ثقة بما تتحدّث عنه من الغيب وما تدعو إليه من عقائد عموماً. هذا التوتّر أدّى إلى تكوين مذاهب هدّامة، ما لبثت أن تسرّبت إلى العالم الإسلامي في أشكال شتّى وبأساليب مختلفة. كالدّعوة إلى الفصل بين الدّين والدّولة، ونكران الغيب، والمذاهب الوضعيّة والوجوديّة وغيرها من المذاهب التي تنتظم في سلك واحد هو الفلسفة الماديّة، التي أنكرت كلّ ما ليس بمادّة ويأتي في مقدّمة المذاهب:

أ ـ المذهب الوضعي:

مؤسّس هذا المذهب أقيست كونت (ت 1857) أنكر كلّ تفكير قبليّ، واستبعد البحث في الغايات القصوى والعلل الأولى، ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث التجريبيّ. ويرى «كونت» أنّ العقل قد مرّ بثلاث مراحل: اللاهوتي والميتافيزيقي والواقعيّ. وهذه المراحل قد عبّر عنها بقانون الأطوار الثلاثة:

في الطّور الأوّل: كان العقل يبحث في كنه الموجودات وأصلها

ومصيرها، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات بعيدة عن الطبيعة، وكان منهجه في ذلك قائماً على الخيال، فالظّواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفي وراء الطبيعة المرئية.

وفي الطّور الميتافيزيقي: يظلّ العقل يبحث كنه الأشياء وأصلها ومصيرها، ولكنه يرتقي فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية، ويردّ الظواهر إلى علل مجردة خفيّة يتوهّمها.

وفي الطّور الثالث: يتجنّب العقل الطريقتين السالفتين في البحث موضوعاً ومنهجاً، ويعوّل على البحث في أصل الكون ومصيره وعلله، ويهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها، وبهذا يستغني عن العلل بوضع القوانين أي العلاقات المطّردة بين الظواهر، ويقيمها على أساس من المشاهدة لا من الخيال ولا من الاستدلال، وبهذا يهتمّ بالإجابة عن السّؤال: كيف حدث؟ وليس عن السؤال: لماذا حدث؟ بهذا رفض المذهب الوضعيّ البحث في الغيب وأبى أن يقرّ حقائقه أو يرفضها. وتركّزت جهود أتباع كونت على النّزعة العلميّة التّجريبيّة وانصرفوا عن البحث في كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها فأسّسوا العلوم التجريبية على مقتضى هذا الاتجاه فتركّزت كتابات رينان في تاريخ الأديان (ت 1892)، ودوركايم (ت 1917) في علم الاجتماع، وليفي بريل (ت1939) في علم الأخلاق وجوبلو (ت 1935) في علم المنطق، وريبو (1916) في علم النفس وتين (1893) في علم الجمال.

ب ـ: مذاهب معاصرة:

وابتدع كلّ واحد من هؤلاء وغيرهم تفسيراً للدين: فرأى دوركايم الفيلسوف الفرنسي في الدّين أنّه مؤسّسة اجتماعيّة اختلقها المجتمع وابتدع لها نواميس وسنناً. ورأى علماء النّفس أنّ الدّين نتاج اللاشعور الإنساني وليس انكشافاً لواقع خارجي.

وترى الشيوعيّة أنّ العوامل الاقتصاديّة هي التي خلقت الدّين، والدّين أفيون الشعوب وهو خديعة تاريخيّة ابتكرتها الطبقة البورجوازيّة للاستيلاء على جهد الطبقات الكادحة وثرواتها.

وترى الوجوديّة أنّ الإنسان هو الذي خلق الله ولم يخلق الله الإنسان. وفسّرت نظريّة التطور الخلق بشكل بدا للكثيرين أنّه مخالف لما جاء به الدّين.

هذه الفلسفات قد غزت العالم الإسلامي وتحدّت عقيدته بالرغم من أنّها لم ترق إلى مستوى الحقائق العلميّة. ولم تبلغ إلى مستوى المقولات الفلسفيّة. فقانون الأطوار الثلاثة عند «كونت» أقرب إلى التفكير الفلسفي الميتافيزيقي منه إلى باب العلم الوضعيّ. هذا إلى جانب خطئه الذي يشهد به استقراء التاريخ.

فالتّجربة تشهد بأنّ الأدوار الثّلاثة قد توجد في الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعضها، فقد يقبل الفرد أو الجماعة تفسيرات لاهوتيّة أو ميتافيزيقيّة في بعض المشاكل التي تواجهه مع اعتقاده بالعلم الوضعيّ الواقعيّ ونتائجه.

والملاحظ أنّ الطّور الأوّل الذي يقولون إنّه يتمثّل في عصر ما قبل التّاريخ وبدء التّاريخ قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة ومعرفة طبائع الأشياء، وفي الطّور الفلسفيّ الذي يقال إنه شمل العصور القديمة قد وجدت فيه مشاهدات فلكيّة ومدنيّات شرقيّة.

وعرفت هندسة إقليدس وطبّ أبقراط وطبيعيّات أرسطو وكيمياء المسلمين وطبّهم. وفي الطّور الوضعيّ الذي يقال إنّه يتجلّى في العصور الحديثة وجد كثرة من دعاة الأخلاق والدين والتّأمّل. وإذن فليس في تاريخ العقل البشري ما يثبت أنّ مرحلة التفكير الفلسفي تسبق مرحلة التفكير العلمي.

3 ـ أساليب التحدي:

يمتاز كل عصر بأساليبه وطرقه ومناهجه التي يروّج بها فلسفاته ومذاهبه ويعمل على نشرها وبثّها بين الناس. فالقدامى من المتكلمين قد مهروا في بثّ دعاتهم لتلقين عقائدهم قال الشاعر يصف دعاة المعتزلة:

دعاة لا يفلّ عزيمهم ... تهكّم جبّار ولا كيد ماكر

وعقد أصحاب المذاهب المناظرات لإفحام خصومهم. وألّفوا المؤلّفات

التي تدافع عن مقولاتهم وتشرح أصولهم. وإذا كان القدامى قد مهروا في هذه الأساليب فإنّ عصرنا يشهد ثورة إعلاميّة لم تشهد الإنسانيّة مثيلاً لها. فلقد صار العالم قرية صغيرة بل غرفة إلكترونيّة.

لذلك فالغزو الفكريّ مسلّط على العالم الإسلامي لتكريس التبعية الاقتصاديّة والثقافيّة، ولتحطيم الإنسان المسلم من الداخل والخارج. فهناك أساليب الدعاية الشيوعيّة تمارس داخل مجتمعاتنا وهناك المذاهب الهدّامة والدعوات الماكرة التي تطمح إلى إفراغ العالم الإسلاميّ وإخلائه من مثله العليا، وإحلال بدائل بعيدة عن روح الإسلام السّامية. فالصّهيونيّة تحارب المقدّسات وتدوس القِيَم وتروّج الإلحاد وغيرها كثير من الفلسفات الهدّامة والفرق المنحرفة. والكنيسة تنفق بسخاء على التنصير في كافة أرجاء المعمورة، وخاصة داخل العالم الإسلامي. وهناك أبناء المسلمين يتمذهبون بمذاهب هدّامة كالوجوديّة والوضعيّة والتطوّريّة والعلمانيّة ويتمسّكون بها ولها يدعون.

خلاصة القضيّة: غزو مدمّر وتحدّ صارخ في صور شتّى قد وفد على الأمّة الإسلاميّة يحارب مقدّساتها ويضعف قيمها.

رابعاً ـ ثقافة المتكلم لمواجهة التحدّي:

1 ـ الإمكانات الفكرية:

يحتاج المتصدي للإلمام بعلم الكلام في ثوبه الجديد إلى مواهب تجعله قادراً على القيام بأعباء هذا العلم. أرأيت الاختصاصات العلمية الدقيقة لا يوجّه إليها من الطلبة إلاّ من امتاز بمميزات معيّنة، فكذلك هذا العلم من بين العلوم الشرعية لا نغري به الطلبة إلا من كانت له إمكانيات ذهنية، تؤهّله للقيام بأعباء هذه المهمّة المنتظرة من خلال هذا العلم.

والأمثلة جليّة في مسار هذا العلم، فلن تجد متكلماً في أصول الدين إلا وضرب به المثل في الذكاء الحاد وسرعة البديهة، والثقافة المعمّقة وغزارة الإنتاج الفكري.

فالإمام أبو الحسن الأشعري ألّف في «مقالات الإسلاميين» الجليّ منها والخفيّ، وبرهن في اللّمع على قضايا العقيدة. والجويني ألّف في القضايا الأصولية وكان كتابه «الشامل» لمختلف المسائل الاعتقادية. والغزالي في غزارة إنتاجه الفكري، والبيضاوي في تفسيره وكتابه «الطوالع» والشهرستاني في «الملل» و «نهاية الإقدام»، والإيجي في كتبه خاصة «المواقف» كلّ هؤلاء خير من يمثّل الثقافة الإسلاميّة الشموليّة.

وقد امتاز بهذه المميزات علماء أصول الدين في العصر الحديث أمثال جمال الدين الأفغاني في رسالة «الردّ على الدّهريين»، والشيخ محمد عبده في مؤلفاته خاصة «رسالة التوحيد» و «شرح العقائد العضدية».

وزعماء الإصلاح في أطوار التاريخ الإسلامي كان لهم اهتمام بعلم أصول الدين ونظرات فيه قبل أن ينطلقوا في دعواتهم الإصلاحيّة، فكان الأرضيّة الصلبة والمنطق الحقيقيّ لحركات الإصلاح.

2 ـ الثقافة الموسوعية:

لا غنى لمن أراد الاشتغال بعلم العقيدة من الإلمام بثقافة موسوعيّة تشمل ما يسمى بعلوم المقاصد وعلوم الوسائل من العلوم الإسلاميّة والعلوم الكونيّة وغيرها من العلوم الدقيقة.

3 ـ ثقافة قرآنيّة:

وتتبوّأ منزلة الصدارة الاهتمام بالقرآن وعلومه حفظاً وعلماً حتى يتمكن من الاستشهاد به عند الحاجة. وينبغي عليه أن يفرد آيات العقيدة بالفهم والحفظ والتحليل والتبويب حتى يحسن الرّبط بينهما في المحور الواحد كمبحث الألوهية ومبحث النبوّة ومبحث البعث. كما هو الشأن في ضبط آيات الأحكام بستمائة آية خدمة للتشريع الإسلامي للربط بين أجزائه ولإدراك أسراره وخفاياه.

فآيات التوحيد، وآيات الخلق، وآيات العناية، والآيات التي تصف النبوة والأنبياء ينبغي استقراؤها جميعاً وتصنيفها كما ينبغي رصد آيات السنن الكونيّة والسنن التاريخيّة والاجتماعيّة.

وللإعجاز منزلة في علم العقيدة بألوانه المختلفة البيانيّ والغيبيّ والعلميّ. وقد كرّس العلماء جهودهم لبيان النوع الأول والثاني من الإعجاز. أمّا النوع الثالث من الإعجاز فهو اتجاه قد ازدادت العناية به لما ازدهرت الاكتشافات العلمية وظهر جليّاً للراسخين في العلوم أن لا تعارض بين الحقيقة العلميّة وبين الحقيقة الدينيّة، ويمكن أن تخدم الأولى الثانية. وقد مهر علماء هذا الفن أمثال سعيد حوى في كتابه «الله جلّ جلاله»، والدكتور محمد أحمد الغمراوي في كتابه «الإسلام في عصر العلم»، وعبد الرزّاق نوفل في كتابه «المسلمون والعلم الحديث». و «الله والعلم الحديث» و «القرآن والعلم» وغير هؤلاء كثير ممن ولع بهذا الفن في هذا العصر.

وأمّا أنواع الإعجاز البيانيّ والغيبيّ فقد ألّف فيها القدامى والمحدثون أمثال الجاحظ والرماني والخطابي والزملكاني وابن عطية والرازي والقاضي عياض والمراكشي والجرجاني والسكّاكي والتوحيدي والأصبهاني وغيرهم. وقد طبعت بعض هذه الكتب مثل رسائل في «إعجاز القرآن» للرماني والخطابي والجرجاني. وكتابان للزملكاني هما «البرهان الكاشف» و «التبيان» تحقيق د. أحمد مطلوب وخديجة الحديثي. و «الشفا» للقاضي عياض و «البرهان» للزركشي، كما ذكر عمر ملاحويش في كتابه «تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية» آراء بعض العلماء في الإعجاز ولفت عبد اللّه دراز إلى ما في القرآن من أدلّة على صدقه في «النبأ العظيم». وقام سيّد قطب في «التصوير الفني» ومحمد مبارك في «صور أدبية من القرآن» بإظهار ما في البيان الربّاني من تصوير فنّي معجز ووجوه من الإعجاز متنوّعة.

4 ـ إلمامه بالسنّة:

تعتبر السنّة النبويّة المصدر الثاني لثقافة المتكلم في علم العقيدة، وهي أقوال وأفعال وتقريرات. والرّسول هو الحكمة العمليّة للوحيّ وهو المثال الحيّ الذي ابتعثه الله معلماً في حواره وشمائله. فقد أرشد إلى فنون الحكمة العمليّة والعلميّة والمصالح الدينيّة والدنيويّة، وهو فضلاً عن ذلك خاطب العقل وحارب الجهل وساوى بين الناس ووقف مع المستضعفين وقاوم الطغاة

المترفين وأخرج بشريعته وتعاليمه العالم من ظلمات التوحّش والهمجيّة إلى نور الحضارة والمدنيّة.

وقد ظهرت أحوال رسول الله ﷺ على صفات ترفض فيه العقول كلّ ريبة، وتدفع عنه كلّ شكّ. كما عرف بالسخاء والكرم والشجاعة ومكارم الأخلاق والرحمة بالخلق والإشفاق عليهم والصبر على الأذى ورفض الرئاسة والسيادة المعروضة عليه من قبل قومه نظير رجوعه عن دعوته.

هذه الصفات في شخص واحد معجزة وليست عبقرية لأنّ العبقريّة تتفوّق بصفة واحدة من الصفات، أمّا إذا كانت الذّات مجمع كمالات فذلك الأمر نبوّة. هذه الصفات فصلت القول فيها كتب «كأعلام النبوّة» لأبي الحسن الماوردي و «سيرة ابن هشام وشرحها» للسهيلي المسمى «الروض الأنف» و«إمتاع الأسماع» للمقريزي و «السيرة الحلبية». و «الشفا» للقاضي عياض. و«الشمائل المحمدية» للترمذي و «زاد المعاد في هدى خير العباد» لابن القيّم.

وأمّا السنّة القوليّة فمصادرها كتب الصحاح والمسانيد «كمسند الدارمي» و «موطأ مالك»، و «مسند أحمد»، وغير هذه الكتب كثير. بيد أن الإفادة من هذه الكتب يحتاج إلى مراس ودربة ينبغي على الباحث في شؤون العقيدة أن يكون على بيّنة منها حتى يتمكّن من تخريج الحديث تخريجاً علمياً يتّفق وصناعة الحديث والعلم بمصطلحه.

والإعجاز العلمي في الحديث النبويّ قد استقطب اهتمام العلماء إذ لقد حوت أحاديثه جوامع الكلم، وجواهر الحكم، وكنوز المعرفة، وأسرار الدين ودقائق التوجيه، وعميق التربية، وآيات البلاغة، ولا يستغني عالم العقيدة عن الرجوع إلى هذا المنهل الثّريّ ليستقي منه بقدر ما يدلّل على نبوة محمد ﷺ دلالة عقليّة تنضاف إلى آيات الإعجاز الأخرى فلا تدع شكّاً لشاكّ ولا ريبة لمرتاب.

5 ـ معرفته بالفقه وأصوله:

يشكّل الفقه وأصوله قاعدتيْن من أهم قواعد الثقافة الإسلاميّة. فالفقه

علم إسلامي محض. إنّه من هذه الناحية يشكّل إلى جانب علوم اللّغة العطاء الخالص للثقافة الإسلامية. وعندما تبرز أهمية الفقه في ثقافة المتكلم فليس من أجل الانخراط في عملية التنويه الذاتي السائد في الخطاب الإسلامي اليوم وقوفاً في وجه تحديات الغرب بل إنما نريد من وراء ذلك تأكيد الحقيقة التي تبرز قدرة الفقه استيعاب القضايا الحضارية والمشاكل الإنسانية المتشعّبة التي جدّت على الساحة الإسلامية.

وفي هذا أدلّة على قدرة العقل الإسلامي على الاستجابة للمقتضيات الحضاريّة، وتاريخ الفقه يزكّي هذه الحقيقة تمام التزكية.

وأهم ما في الفقه الإسلامي من أصالة وابتكار فضلاً عن أنّه يجسّم الجانب العمليّ من الشريعة الإسلاميّة فإنّه يجسّم جانبه المنهجيّ علم أصول الفقه. فهو ضروري للمتكلّم بل هو يمثّل قواعد المنهج التي ينبغي أن يتّبعها المجتهد ليستنبط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة من أدلّتها الإجماليّة اليقينيّة.

والمتكلّم لا يحتاج إلى مستوى المجتهد، ولكن عليه أن يلمّ بهذه المسالك وأن يكون عارفاً بها.

6 ـ اطلاعه على المذاهب الهدّامة:

أ ـ المذاهب الهدّامة:

قضيّة المذاهب الهدّامة قضيّة قديمة، ولكنّها متجدّدة في كلّ عصر.
لفت القرآن الكريم أنظار المسلمين إلى الدّعوات الضارة، والمذاهب الهدّامة، ووضع الأُسس الثابتة لمواجهة الشبهات، وكشف عن مخططات الاحتواء والتبعيّة، وتحريف الأصول الثابتة، ونبّه المسلمين إلى الحذر من متابعة غير المسلمين والتماس ما عندهم: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة البقرة، الآية: 109] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تُطِيعُوا۟ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 100].

والمذاهب الهدّامة كالغنوص تقوم في مجموعها على فهم بشري، يشكّل

نظرية مختلطة من عدّة مذاهب وعقائد، ومعارضة لمفهوم الإسلام والتّوحيد القائم على أساس الفطرة. وتتألّف الغنوصية من مذاهب متعدّدة كالمجوسيّة والزرادشتيّة والمانويّة والديصانيّة والمزدكيّة والمرقونيّة.

وقد أضاف ممن كتب في الردّ على الدهريين في العصور الحديثة كجمال الدين الأفغاني بعض المذاهب كالنّفعيين والماديّين عامّة القائلين بأنّ لا إله والوجود مادّة.

والمذاهب الهدّامة منها ما هو سافر الهجومات يستهدف تدمير مقوّمات الإسلام، وضرب قيمه الأساسية. ومنها ما هو يستهدف ضرب الأديان عموماً كإنكار الخلق والقول بالصدفة في وجود العالم. ومذاهب هدّامة تنكر النبوات وترى الوحي ضرباً من الهستيريا أو هوساً قد تولّد عن اللاشعور. وفلسفات ترى أنّ الله لم يخلق الإنسان وإنّما الإنسان هو الذي خلق الله. وأخرى ترى أنّ الأديان مؤسّسة اجتماعيّة ابتكرها الإنسان هذا المخلوق الخاضع للمجتمع خضوعاً تامّاً بل كلّ شيء فيه وليد المجتمع خاصّة دينه وقيمه.

هذه المذاهب الفلسفيّة والتيارات الإلحاديّة المتنوّعة، يجب على عالم العقيدة الإلمام بأصولها ليحسن الرّدّ عليها ومناقشة مباديها، ودحض أفكارها دحضاً علميّاً متمكّناً بعيداً عن الأسلوب الخطابي الذي لا يصلح لهذا المجال.

ب ـ الأديان المنحرفة:

إنّ اشتغال المسلمين بالأديان ومقارنتها كان مبكراً، فأسّسوا لذلك علم العقيدة، وهو يشمل في جانب منه مناقشة الأديان المخالفة من اليهوديّة والنصرانيّة وأديان الهند والصين والصابئة والمجوس عامّة.

فما هي المصادر التي أوردت هذه المناظرات؟ وما هو منهج علماء الإسلام في هذه المناظرات؟ إنّ الجهد عظيم قد بذله المتكلّمون لمواجهة التحدّيات الخارجيّة المتمثّلة في مناقشة الأديان المنحرفة.

وهؤلاء العلماء مثل النظام والإسكافي والعلاف والجاحظ والبلخي والكعبي والقاضي عبد الجبّار وأبي الوليد الباجي والقرطبي والخزرجي وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي وأحمد بن إدريس القرافي الصنهاجي

(شهاب الدين ت 684) وأحمد بن تيمية وغيرهم كلّهم قد ناظروا أهل الأديان ودحضوا شبههم وفنّدوا افتراءاتهم. ولعلماء الإسلام منهج متميّز في الرّدّ على اليهود والنصارى بدءاً بالجاحظ في رسالته «الردّ على النصارى» مروراً بأبي يعقوب الكندي الفيلسوف في رسالته «حول إبطال التثليث النصراني» والنوبختي في كتابه «الآراء والديانات» الذي اقتبس منه المسعودي في «مروج الذهب» في هذا الموضوع وبالمسيحي (ت 420 هـ) في كتابه «درك البغية في وصف الأديان والعبادات» وبابن حزم في «الفصل». وبابن تيمية في «الجواب الصحيح»، وبالشهرستاني في الملل والنحل وبالبيروني (أبي الريحان) في «بيان ما للهند من مقولة» انتهاء بكتب من أسلم من المسيحيّين مثل «تحفة الأريب في الردّ على أهل الصليب» لأنسليمو تورميدا ونصر بن يحيى بن عيسى أبي سعيد المتطبّب في كتابه «النصيحة الإيمانية بفضح الملّة النصرانيّة».

ورغم أصالة هذا المنهج الذي سلكه المسلمون في نقد الأديان واجتهاداتهم في هدم الأديان المنحرفة ونقض أُسسها إلا أنّها لم تخل من النقد يقول ابن قتيبة (ت 270 هـ) في نقد رسالة الرّدّ على النصارى (ويعمل أي الجاحظ كتاباً يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الرّدّ عليهم تجوّز في الحجّة كأنّه إنّما يريد تنبيههم على ما لا يعرفون الضعفة من المسلمين)[21].

وخلاصة القضيّة أنّ الإلمام بالأديان والرّدّ عليها ومعرفة مناهج المسلمين في هذه الرّدود من ألزم الواجبات على الذين يتصدّون لتجديد علم العقيدة.

ج ـ الفرق المنشقّة:

كالبهائية وغيرها وهي تهدف إلى إسقاط فريضة الجهاد وتدعو إلى وحدة الأديان والأجناس والشعوب، وقد كشفت مخططات البهائية عن منهج كامل في هدم الإسلام.

وغير هذه الفرقة كثير ومنها ما هو أخطر على الإسلام. لذا يجب على

---

(21) تأويل مختلف الحديث: 60.

الباحث في شؤون العقيدة العلم بأصول هذه الفرق وبمناهجها المعتمدة ليحكم الرّدّ عليها ردّاً مقنعاً.

ـ مواكبته للثقافة العلمية:

المراد بالثقافة العلميّة التي يجب على عالم العقيدة تحصيلها ما يتعلّق منها بالعلوم الطبيعية كالكيمياء والفيزياء والرياضيات والفلك. وهي حقائق بيّنة لمن أحسن عرضها وتوظيفها لزرع العقيدة وترسيخ الإيمان.

وهذه الثقافة العلميّة ينبغي أن نقتصر منها على الثقافة الشائعة ولا نغرق فيها إغراقاً تنقلب فيها محاضرة العقيدة إلى محاضرة علميّة متخصصة.

وعالم العقيدة كالطبيب يتخيّر ما يتلاءم مع كلّ فرد عقليّاً ونفسيّاً واجتماعياً ويراعي الظروف والملابسات ويستغلّ المناسبات عندما يستشهد بالحقائق العلميّة.

هذه الحقائق التي أحدثت ثورة في عصرنا، فغيّرت العقليّات وعودتها على أساليب جديدة تقوم على أساس التجربة والملاحظة والتكميم والقياس والضبط الدقيق لكل ما يتعلّق بالظاهرة.

واستدلالنا اليوم على مسائل العقيدة ينبغي أن يأخذ في الاعتبار هذه العقليّة السائدة فيستجلي حقائق الدين بالأدلّة التي تطمئن الذهن الجديد وتوصيل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد، لأنّ القضايا القائمة على أساس المسلمات المنطقيّة قد سقطت فلا شيء في العقل الحديث بمسلّم منطقيّاً إلا وله نقيض منطقيّ يمكن أن يتحمّله العقل. أمّا الحقائق العلميّة التجريبيّة فهي الدليل الذي لا يدفع.

لذلك صار من الضروريّ تطوير المناهج في علم العقيدة لإشباع رغبات متجددة في اليقين، تريد أن تؤسّس موقفها على أرض من المعرفة الجديدة التي اخترقت الآفاق، وقاست أبعاد النجوم، وتغلغلت في أسرار المادة حتى حطمتها واستخرجت منها طاقات لا حدود لها[22].

---

(22) مقدمة الإسلام يتحدى: 11 (الطبعة السادسة).

وما يريد المثقف في القرن العشرين عندما يسأل هذا السّؤال عن خالق الكون لا بدّ أن يكون متمشّياً مع أساليب ونتائج العلوم التي توصلت إلى أسرار الذرّة وغزت الفضاء وكشفت عن سنن الكون وأسراره وظواهره ولا تزال تكشف ما يحيّر العقول. إنّ السّائل يريد جواباً يقوم على استخدام المنطق السليم ويدعوه إلى الإيمان بربّه إيماناً يقوم على الاقتناع لا على مجرد التّسليم. وهكذا فإنّ الثقافة من أوكد أنواع الثقافات الذي يجب على عالم العقيدة أن يسلّم بها في مجالات المعرفة العلميّة وفي مختلف أنواع العلوم.

وقد كلف معاصرونا بمعرفة هذه الحقائق والتأليف فيها. ومن أنجع الأساليب الاعتدال في استعمالها وأن لا نسرف في التأويل لفائدتها وأن لا نتحكّم حتّى نلوي عنق اللفظ ليكون مواتياً للحقيقة العلميّة، فخير الأمور أوساطها وأعمق الحقائق تأثيراً ما أحسن استغلاله في تأييد الحقيقة الدينيّة، ومراعاة الزمان والمكان ومقتضيات الأحوال النفسيّة والاجتماعيّة.

خامساً ـ نموذج مبحث الألوهية:

قدم البحث في الألوهية:

إنّ البحث في وجود إله خالق مدبّر للكون، بحث قديم مغرق في القدم إلى آماده البعيدة النائية وإن اختلفت أشكاله على مرّ العصور، وتقاربت أساليبه وتقاربت أدلّته وبراهينه.

والإنسان منذ أصبح إنساناً واعياً شاعراً مجبول على حبّ التّطلّع إلى ما وراء الغيب، ومفطور على الرّغبة في معرفة مبادىء الأشياء وغاياتها وفهم حقائق كلّ شيء منها، من أين جاء وكيف صار؟ وإلى أين ينتهي به المطاف؟.

وتحت تأثير هذه الفطرة والجبلة تطلع الإنسان إلى الكون ولم يتوان على التأمّل في أسراره، بمقدار ما يستوعبه عقله وتفكيره في كلّ دور من أدواره الحضاريّة على امتداد التاريخ وكان البحث في وجود خالق في مقدمة الأسرار التي حاول فهمها والتأمّل فيها.

ولمّا كان إدراك الإنسان وفهمه لحقائق الأشياء أوّل ما نشأ محدوداً لا

يتعدّى دائرة حياته البسيطة الضيّقة، ثمّ تطور وتقدّم على مرّ العصور تبعاً لتطوره وتقدّمه في ميادين المعرفة، فلا غرابة إذا ما رأينا موضوع الاعتقاد بالإله الخالق الموجد للكون متدرّجاً بمقدار تدرّج الإنسان في نموّه العقليّ والفكريّ في تاريخ تطوره البعيد والقريب.

فالحضارات الإنسانيّة والفلسفات عرفت الاستدلال على وجود الله تعالى. فلليونانيين على اختلاف مشاربهم أدلّة، وللغربيين مناهج في البرهنة المتنوعة منها ما هو مغرق في القدم ومنها ما هو حديث ولذلك قال برغسون: «قد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكن لم توجد قط جماعات بدون ديانة» ولعله من الحكمة القول: إنّه لم توجد قطّ حضارة بدون فلسفة إلهيّة تثبت وجود الله في الأعمّ الأغلب وينفي أفراد فيها على سبيل القلّة والشذوذ والانحراف الوجود الإلهي.

مناهج الاستدلال على وجود الله تعالى عند المتكلّمين والفلاسفة:

إنّ الاستدلال على مباحث العقيدة تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب، فالطبيب إن لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدوية على قدر طاقة المريض كان إفساده بالدّواء أكثر من إصلاحه، وحينئذ يجب أن لا يكون استعمال هذه الأدلّة لجميع النّاس على وتيرة واحدة. بل على عالم العقيدة أن يتخيّر من هذه الأدلّة ما يزخر به واقع الحياة، وما يدور في عالم الناس من معارف وما وصلت إليه العلوم من اكتشافات.

لذلك نقد العلماء طرق الاستدلال إذا لم تستجب لمقتضيات العصر. وذلك ما فعله ابن رشد حين ثار على الأساليب التقليدية ودعا إلى الاستلهام من أدلّة القرآن وقد اشتهر بدليلي العناية والاختراع وذكر أنهما دليلان قرآنيان ونقد أدلّة المعتزلة والأشاعرة في مسائل العقيدة ونعتها بطغيان الطابع الجدلي وليس لهما هدف الإقناع[23] بل غايتها الجدل.

---

(23) ابن رشد: مناهج الأدلة: 152.

1 ـ منهج المتكلمين في الاستدلال على وجود الله:

وجمهور علماء الإسلام عابوا استدلال الفلاسفة والمتكلّمين المتّسمة بالطابع الجدليّ، وقالوا إنّ معرفة الله لا تتأتّى بالنظر في الجواهر والأغراض، وإن الذين فعلوا ذلك تكلّفوا ما لا يجب عليهم، وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه العوام.

وهكذا فإنّ طرق المتكلّمين وأساليبهم وغموضها وتكلّفها واستعصاءها على فهم العوام أهمّ مطعن قد وجه إليها. وقد بيّن حجة الإسلام الغزالي مسالك المتكلّمين وضرب على ذلك مثالاً بحدوث العالم وحصرها في ثلاثة:

أ ـ طريقة السبر والتقسيم: وهو أن يحصر الموضوع في قسمين ثمّ يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الآخر ومثاله: العالم إمّا حادث وإمّا قديم، ومحال أن يكون قديماً، فيلزم منه ثبوت الآخر.

ب ـ طريقة تقسيم الحجّة: كأن تقسّم الحجّة على مقدمتين وترتّبها على وجه مخصوص معروف في علم المنطق، فإذا سلّم بهما الخصم تثبت دعواك. ومثاله في التدليل على حدوث العالم: العالم لا يخلو عن الحادث وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. لأنّ الخصم إذا أقرّ بصحّة المقدمتين فلا يجوز له إنكار صحة الدعوى وبالتالي رفض النتيجة.

ج ـ الطريقة الثالثة: وهي أن لا تتعرض لإثبات دعواك، بل تترك موضوعك الذي ستستدلّ عليه جانباً، وتتجّه إلى بطلان دعوى الخصم، كأن تذكر أنّ القول بدعوى الخصم يفضي إلى محال وكلّ ما يفضي إلى محال فهو محال مثله.

ومبحث حدوث العالم يبرز بوضوح عقم مناهج الطرق الكلاميّة القديمة وهي وإن صلحت لعصورهم فهي لا تستجيب لمقتضيات عصرنا يقول أبو بكر الباقلاني الذي أقام بناء المذهب الأشعري على منهج استدلالي: «الموجودات كلها على ضربين: قديم أزلي، ومحدث لوجوده أول» وبعد أن يناقش فكرة القديم يقسم المحدثات إلى ثلاثة أقسام: جسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر، ثم يبرهن على إثبات الحدوث لهذه

الأقسام، فيثبت بذلك حدوث العالم من موجود واحد قديم هو الله تعالى[24].

وأقوال متكلّمي الأشاعرة في إثبات حدوث العالم، لا تخرج عمّا أوردنا من كلام الباقلاني: فقد أفاد منه تلميذه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (478هـ) وأفاد من الجويني تلميذه حجّة الإسلام أبو حامد الغزالي (505هـ).

وأمّا الجويني فيعرف العالم بأنّه كلّ ما سوى الله تعالى: «والعالم هو الجواهر والأعراض والأكوان والأجسام وهي كلّها محدثة حسب أدلّة ناقشها ليثبت العلم من خلالها بالصانع على أساس التفرقة بين الممكن والواجب وهي التفرقة التي ستؤدي دوراً خطيراً عند الفلاسفة المسلمين[25].

وقد أورد نقد هذه الأدلّة غير واحد من المتكلّمين. نذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر النقد الذي وجهه أبو الخير الحسن بن سوار البغدادي المعروف بابن الخمّار. وأبان ضعفها، وعدم استنادها إلى مقدمات منطقيّة سليمة عند استقرائها وفحصها.

ولابن حزم منهج يغاير منهج متكلمي الأشاعرة في إثبات حدوث العالم يقول: «وإذا كان العالم ذا أول فلا بدّ ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها وهي: إمّا أن يكون أحدث ذاته، وإمّا أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره وبغير أن يحدث هو نفسه، وإمّا أن يكون أحدث غيره» وبعد أن يناقش الوجوه المختلفة ينتهي إلى القول: «لن يكون ثمّة ما يدعو لترجيح حالة على أخرى فلم يبق إذن إلا أن يكون أحدثه غيره وهو المطلوب»[26].

وركّز المعتزلة أدلّتهم في حدوث العالم على فكرة الوجود والعدم والمحدث وانتهوا في مباحث طويلة الذيل قليلة النيل على حدّ تعبير الغزالي إلى حدوث العالم أخطر المسائل التي عمل مفكرو الإسلام على إثباتها وناقش الغزالي شبه برقلس في قدم العالم، وردّ على الفلاسفة في شبههم المتعلّقة به وقال بأنّ وجود مرجّح ليس معناه أنّ الله كان عاجزاً ثمّ أصبح قادراً بل معناه

---

(24) التمهيد: 20.

(25) الإرشاد: 30.

(26) الفصل: 50.

أنّ العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه[27].

وهكذا كما قال صاحب المواقف واصفاً مسلك المتكلمين في إثباته وجود الله تعالى بالتعدد والتنوع «قد علمت أنّ العالم إمّا جوهر أو عرض، وقد يستدلّ على إثبات الصانع بكلّ واحد منهما إمّا بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة قد سلكها المتكلّمون»[28].

2 ـ صور من أدلّة وجود الله عند المتكلّمين:

إنّ الاستدلال على وجود الله من أهم مباحث العقيدة لأنّه الدعامة الأساسية التي يقوم عليها الدين، لذلك كان البحث فيها مغرقاً في القدم إلى آماده البعيدة وإن اختلفت أشكاله على مرّ العصور وتفاوتت أساليبه.

ورغم صفاء عقيدة التوحيد فإنّ الفكر الإسلاميّ خاض هذا المبحث وأطنب القول فيه، بالرّغم أنّ وجود الله لم يكن محلّ شك في يوم من الأيام لكثير من المجتمعات فهو حقيقة الحقائق التي ينبع منها كل ما في الوجود من حقائق.

وفي كلّ شيء له آية   تدلّ على أنّه الواحد

وللمفكرين المسلمين في البرهنة على وجود الله مسالك مأثورة ومناهج مشهورة. فما من عالم إلا وجعل لهذا الموضوع مكاناً بارزاً في مباحثه في أصول العقيدة.

أ ـ دليل الأحوال المتضادّة:

وهو من أشهر الأدلّة استدلّ به إبراهيم بن سيار النظام على وجود الله يقول الخياط المعتزلي في هذا الشأن «وجدت الحرّ مضاداً للبرد، ووجدت الضدّين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت أنّ لهما جامعاً وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر فضعيف

---

(27) تهافت الفلاسفة: 30.

(28) الإيجي: المواقف 2/7.

وضعفه دليل على حدوثه، وعلى أنّ محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه»[29].

ونجد صدى لهذا الدليل عند الماتريدي ولعلّه متأثّر فيه بفكر النظام المعتزلي يذكر أبو منصور أنّ: «الحركة والكون والحسن والقبح والاجتماع والافتراق، والزّيادة والنّقصان حقائق متضادة»[30] والعقل البشري لا يجوّز اجتماع الضدّين في موضع واحد من ذات أنفسهما لأنّ الطبائع المتضادّة من حقّها التدافع وفي ذلك التّفرق والتّبدّد والتّفاني فلا بدّ من جامع جمع هذه الأحوال وقاهر قهرها على ذلك وبغيره لا تتلاءم ولا تنسجم»[31].

وظاهرة التّكامل أو التّضاد التي استقرأها المتكلمون من المعتزلة وأهل السنّة من الماتريديّة يمكن أن تستغل استغلالاً علميّاً، ويصير هذا الدّليل مواكباً لعصرنا مقنعاً لمختلف المستويات الفكريّة.

ب ـ دليل الجواهر والأعراض:

أو دليل الحدوث كان دليلاً شائعاً في أوساط المتكلمين استدلّ به النظام المعتزلي وإنّ رفض القول بالجزء الذي لا يتجزأ. واستدلّ به الأشعري وجعله البغدادي موضع أصل من أصول كتابه «أصول الدين»[32].

واعتبره الغزالي القطب الأول من أقطاب كتابه الاقتصاد في الاعتقاد[33] وعده الشهرستاني القاعدة الأولى من قواعد كتابه المعروف «نهاية الإقدام في علم الكلام»[34].

وبالرغم من هذه الشهرة فهو دليل قليل الإقناع مغرق في التفريعات كالجوهر الفرد والوجود والعدم ويشبهه:

---

(29) الانتصار: 46.
(30) التوحيد: 13 وص 113.
(31) ذاته ن. م.
(32) ص: 35.
(33) ص 94.
(34) ص 11.

دليل الأشياء الحيّة وغير الحيّة:

وفحواه أن ليس لأحد من الأحياء أن يدعي لنفسه القدم بل لو قال ذلك لعرف النّاس كذبه بالضرورة. ويمكن بناء هذا الدّليل على الصورة التالية: الأحياء حادثة، والأحياء تستعمل الأشياء غير الحيّة، فهذه الأشياء حادثة من باب الأولى.

ويضيف الماتريدي[35] أنّ هذه الموجودات تمتاز بخصائص لها صفة الحدوث، منها أنّها محتاجة إلى غيرها وعاجزة عن إصلاح ما فسد منها هذا إذا كانت حيّة، أمّا إذا كانت ميّتة فاحتياجها إلى غيرها أشدّ، فهي إذن أحق بالحدوث. وإذا تأمّلت هذا الدليل وجدته دليلاً سفسطائيّاً فاسداً يقول أحد الباحثين في هذا الشأن: «ليس المرء في حاجة إلى دراسة أساليب المنطق حتى يعلم بفطرته أنّه أمام دليل سفسطائي فاسد، أمّا إذا كان من هؤلاء الذين أفسد الجدل استعدادهم الطبيعي (يقصد المعتزلة والأشاعرة) فمن الممكن أن نستخدم معه منطق أرسطو لكن نبيّن له أنّنا نوجد أمام قياس من الشكل الثالث، وأن النتيجة الطبيعية له هي بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحيّة فأي صلة إذن بين هذه النتيجة وبين إثبات حدوث العالم في جميع أجزائه الحيّة وغير الحيّة»[36].

وهكذا يبدو أن الاستدلال على وجود الله منه ما يتّجه إلى البرهنة على وجود الله كدليل العناية الإلهيّة، ومظاهر الإتقان التي تشهد بوجود الصّانع، وبرهان الخلق والاختراع. ومنها ما يتّجه إلى البرهنة على الحدوث كدليل التغيّر ودليل تناهي العالم ودليل الحركة، بيد أنّ دليل الحدوث التي تعود الأدلّة في معظمها إليه له طابع قرآني. يقول البياضي الحنفي: إنّه برهان لطيف مأخوذ من مسلك الخليل عليه السلام حيث استدلّ قبل أن يجري عليه القلم بالظهور بعد أن لم يكن، والأفول بعد الطلوع وآثار العجز عن التدبير كما قال

---

(35) التوحيد: 1.

(36) مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد: 20.

الإمام أبو منصور الماتريدي مستفهماً على سبيل الإنكار في قوله «هذا ربي» فإن حذف أداته مشهور قائلاً: «لا أحب الآفلين» أي لا أثني على الذي تتعاقب عليه الأحوال ويعتريه التغيير والزوال باستحقاق الربوبيّة، ولا أعطيه المحبّة التي لله واجب الوجود الذي يستحيل عليه الزيادة والنقصان والذهاب والإتيان»[37] وتابع عضد الدين الإيجي رأي الماتريديّة في قوله إنّه دليل مستوحى من ملاحظة إبراهيم عليه السلام للكواكب وما يطرأ عليها من تغير.

واستنتج من قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ معنى الحدوث. فلم يحبّ إبراهيم عليه السلام هذه الكواكب فضلاً عن عبادتها لأنّ الآفل حادث. وما هو حادث فله مُحدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث، ولا يكون صانعاً للعالم، ولا يكون محبوباً للعقل وفي الآية أيضاً نفي لربوبية الجوهر فلهذا قيل باختصاص طريقته عليه السلام بحدوث الجواهر»[38].

نستنتج من خلال استقرائنا لأدلّة المتكلّمين إيغالاً في التجريد، ولعلّها بدت لنا كذلك لكونها غير مألوفة لدينا، وكانت مبذولة شائعة عندهم.

وبقيت كذلك مهجورة لم تواكب العصر، ولم تعد قادرة على مواجهة الإيديولوجيات الفلسفية المعاصرة. وبالرغم من انطلاق بعض هذه الأدلّة من القرآن إلاّ أنّه سرعان ما ابتعدت عن منهجه الذي يخاطب العقل والقلب بصفة تنسجم مع كل المستويات العقليّة. وقد صدرت دعوات من فلاسفة ومتكلمين تأمر بالاستلهام من أسلوب القرآن منهجاً وروحاً في الاستدلال على وجود الله سبحانه.

3 ـ لمحة عن الاستدلال على وجود الله عند الفلاسفة الإسلاميين:

سلك الفلاسفة الإسلاميون لإثبات وجود الله تعالى طريق الوجوب والإمكان، وقسّموا الموجودات إلى واجب وممكن بدلاً من قديم وحادث لأنّ فئة منهم لا تقول بحدوث العالم. فاستدلّ هؤلاء الفلاسفة بالإمكان بدل الحدوث، وقد لخّص صاحب المواقف هذا الاستدلال فقال: المسلك الثّاني

---

(37) كمال الدين البياضي الحنفي: إشارات المرام من عبارات الإمام: 86.

(38) الإيجي: المواقف 3/ 3.

للحكماء وهو أنّ الموجودات إن كانت واجبة فذاك، وإن كانت ممكنة احتاجت إلى مؤثر ولا بدّ من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل وهو محال[39].

قالوا حد الحق «عند الكندي لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه فإن لم يكن فهو مركب بل إنّ فوق الانقسام والكثرة وإنّه الآنية الحقّ التي لم تكن ليس ولا تكون ليس أبداً وهو العلّة الفاعلة التي لا علّة لها»[40].

وأما الفارابي فإنّه يقول: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه، وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنّه لا بدّ من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن تكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإن اعتبرت عالم الموجودات فأنت نازل»[41].

ويقول ابن سينا: تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الله تعالى ووحدانيته وبراءته من السّمات، إلى تأمّل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به من حيث هو موجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة فصلت، الآية: 53][42].

أقول إنّ هذا حكم لقوم، ثمّ يقول في الكتاب الإلهي: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت، الآية: 53]. أقول هذا الحكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه[43].

---

(39) الإيجي: 8.

(40) رسائل الكندي الفلسفية: تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص 215.

(41) الفارابي: فصوص الحكم: 139.

(42) ابن سينا: الإشارات ج 1، ص 214.

(43) ابن سينا: نفس المرجع السابق.

والملاحظ في هذين النصين:

اعتبار الكون طريقاً ثانياً للاستدلال وهو المعبّر عنه بالطريق الصاعد. بينما الأسلوب المعوّل عليه في الاستدلال هو التأمل في الكون، وهو أوضح الأساليب، غير أنّ الفارابي وابن سينا يعتبران أنّ عالم الوجود المحض أو الطريق النازل أشرف الأدلّة وأوثقها. وهكذا يتّضح أنّ الفكرة العامّة حول مفهوم الذات الإلهيّة والاستدلال عليها فكرة تجريديّة، قد أوغلت في النظر حتى صارت مهجورة.

4 ـ نقد المتكلمين للأدلّة التي استدلوا بها:

أصدر علماء الكلام أحكاماً قيّموا بها ما أنتجوه من براهين في الاستدلال على مباحث العقيدة. لكن اللافت للنظر أنّ هناك آراء فيها حسرة على الاشتغال بهذا العلم بل فيها ندم على ما فرط منهم من إغراق في الجدل. فلقد أورد السبكي في طبقات الشافعية عن الجويني ما نصّه: «لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أنّ الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به»[44].

وتجربة الغزالي مع الطرق الكلاميّة أشهر من أن نقف عندها إذ جرّبها فوجدها وافية بمقصودها غير وافية بمقصوده فسلك مسلك الصوفيّة وارتضاها أفضل الطرق لمعرفة الله[45].

ولفخر الدين الرّازي وصية أملاها في مرض موته نصح فيها بالابتعاد عن الطّرق الكلاميّة في الاستدلال على مباحث العقائد والعود إلى منهج القرآن في استدلاله لأنّه أقوم المناهج وأشرفها[46].

وللشهرستاني وغيره آراء تنصح بالرجوع إلى أساليب القرآن في بناء العقيدة الإسلاميّة. فما هو المنهج الذي سلكه القرآن في بحث العقيدة؟.

---

(44) ابن السبكي: طبقات الشافعية 3/ 260.

(45) المنقذ من الضلال: 20.

(46) زركان: آراء الرازي الكلامية. ص 90.

سادساً: اتجاه معاصر نحو علم الكلام القرآني:

لم يكن القرآن الكريم كتاباً في علم الكلام ذكر الحجج والبراهين لكلّ باب من أبواب العقائد. وإنّما هو كتاب عقيدة وهداية رسم منهج الحياة الإسلاميّة اجتماعيّاً واقتصاديّاً وسياسيّاً. وخطّ مسلكاً فريداً في العبادات والمعاملات والأخلاق. ورتّب كلّ ذلك وفصّله بإحكام وإتقان ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سورة فصلت، الآية: 3 ـ 4].

1 ـ منهج القرآن في العقيدة:

وفصّل القرآن مسائل العقيدة التي أخبر بها تفصيلاً متميزاً، وأشار إليها إشارات بليغة، ووقف عند بعضها الآخر طويلاً في مواضع مختلفة من سوره وآياته. وقد اشتمل على جميع أنواع البراهين، وألوان الأدلّة وسلك جميع طرق الاستدلال، وما من سبيل لإثبات العقيدة إلا وكتاب الله قد سبق إليه وقرّره. ووضع له الأسس التي يجب أن تحتذى.

2 ـ استدلال القرآن على وجود الله تعالى:

إنّ الأدلّة الواضحة على وجوده تعالى تفوت الحصر وكما يقال: إنّ لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق، وقد تعدد الأسلوب الذي اتّخذه القرآن الكريم في الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى وعظيم قدرته وجليل حكمته. قال ابن الهمام: «أولى ما يستضاء به من الأنوار ما اشتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان وقد أرشد سبحانه إلى وجوده بآيات كثيرة»[47].

3 ـ نحو منهج كلامي جديد انطلاقاً من القرآن:

أحدثت العلوم ثورة فكريّة، وساهمت في تكوين عقليات تهتمّ بالحقائق إلى حدّ كبير وهي تتمثّل في تقديم الكلام على أساس التجربة والمشاهدة لا على أساس التخمينات أو القياسات المنطقيّة. وبذلك سقطت القضايا القائمة

(47) ابن الهمام: المسايرة: 20.

على المسلّمات المنطقيّة لأنّه لا شيء في العقل الحديث يسلم منطقياً إلا وله نقيض منطقي يتحمله في العقل، أمّا التجربة فهي الدليل الذي لا يدفع على قضيتها. وما ينتج عنها لن يجد الشكّ إليه سبيلاً. ولذلك كان لا بدّ من تطوير المناهج الكلاميّة على أساس من هذه الاكتشافات العلميّة الباهرة.

بيد أنّ الفرق بين رجل العلم وعالم العقيدة فرق واحد، هو أنّ العالم يقتصر في بحثه على البحث العلمي، بينما يهدف المؤمن بهذا العمل إلى العبرة والموعظة التي تؤكد على حقيقة الإيمان وتهدف إلى تركيزه. كما يظهر الفرق في طريقة البحث وأسلوب العرض إذ يقتصر العالم الطبيعي على خواص الأشياء وصفاتها وعجائب ما فيها من دقّة صنع وعظيم حكمة تدلّ دلالة قاطعة على وجود الله وكمال قدرته وعلمه.

وقد ظهرت في الفترة الأخيرة كتب كثيرة لعلماء ومفكرين مسلمين فيها نظّروا للعلم الحديث وثمراته في ضوء آيات القرآن التي تتكلّم عن العالم وعجائبه وظاهراته وأسراره لكنّها لا تزال محاولات متفرّقة.

ونمط هذا الاستدلال الجديد قد يكون منعطفاً في الأديان الأخرى كما يتجلّى في كتاب «الله يتجلّى في عصر العلم». ولكن هذا النمط من الاستدلال مبحث أصيل في القرآن. ولكن بعض علماء الكلام هم الذين أخطؤوا في اجتهادهم وانتهجوا منهجاً بعيداً عن الواقع وجنحوا فيه إلى المجردات وإن نبّه بعضهم إلى الأخذ بأساليب القرآن. ذلك لأنّ نمط الاستدلال القرآني إنّما هو نفس النمط الذي يعبر عن الاستدلال بالحقائق الطبيعيّة القائمة على المشاهدة والمؤسسة على المعرفة التجريبيّة. وأوضح الأمثلة استدلال إبراهيم عليه السلام لمّا دعا قومه المشركين إلى التوحيد قبل أربعة آلاف سنة فقد أقام الدليل على دعوته بمشاهدات الشمس والقمر والنجوم: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي

﴿بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 75 ـ 79]. إلى أن تقول الآية: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ فكلمة حجتنا: تشير إلى نمط الكلام الذي اتخذه إبراهيم عليه السلام كان نمط الكلام الإلهي، ويتجلى من هذا أنّ الحجّة الإلهيّة أو الاستدلال الإلهي هو أن يستدلّ من الحقائق المعلومة المشهودة لهذا الكون.

ونمضي في هذا السّياق فنقول إنّ التّعليم الذي أعطاه الله في كتابه بصورة كلاميّة جعل الكون بأسره دليلاً عمليّاً لتأييده وتأكيده، وأي دليل يكون أقوى من الدليل الذي اتخذه الله لنفسه ولذلك جاء في القرآن في جانب ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ﴾[سورة الجاثية، الآية: 29] وجاء عن الكون ﴿ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ وفي جانب آخر ﴿كَلَّآۖ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّمَّا يَعۡلَمُونَ﴾ [سورة المعارج، الآية: 39] وفي هذا يبدو لنا القرآن والكون كليهما إظهار للمشيئة الإلهيّة الربّانية وهو إظهار بصورة عقليّة نظريّة وبصورة عمليّة محسوسة.

وهذا الطريق الاستدلالي هو الذي اختاره الله لجميع رسله فهذا نوح عليه السلام أسلوب استدلاله هو نفس الاستدلال المبني على البراهين الحقيقيّة أو الطبيعيّة يقول نوح عليه السلام: ﴿فَقُلۡتُ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارٗا ١٠ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارٗا ١١ وَيُمۡدِدۡكُم بِأَمۡوَٰلٖ وَبَنِينَ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ جَنَّٰتٖ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ أَنۡهَٰرٗا ١٢ مَّا لَكُمۡ لَا تَرۡجُونَ لِلَّهِ وَقَارٗا ١٣ وَقَدۡ خَلَقَكُمۡ أَطۡوَارًا ١٤ أَلَمۡ تَرَوۡاْ كَيۡفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا ١٥ وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا وَجَعَلَ ٱلشَّمۡسَ سِرَاجٗا ١٦ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا ١٧ ثُمَّ يُعِيدُكُمۡ فِيهَا وَيُخۡرِجُكُمۡ إِخۡرَاجٗا ١٨ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ بِسَاطٗا ١٩ لِّتَسۡلُكُواْ مِنۡهَا سُبُلٗا فِجَاجٗا ٢٠﴾ [سورة نوح، الآية: 10 ـ 20].

وتأمّل في الأسلوب الاستدلالي الذي انتهجه القرآن الكريم هذا الأسلوب المعتمد على الحقائق الطبيعيّة يقول القرآن: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ١٨ وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ ١٩ وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ ٢٠﴾ [سورة الغاشية، الآية: 17 ـ 20].

إنّ هذا هو الاستدلال القرآنيّ الأصيل الذي بدا عند سائر الرسل من خلال استقرائنا لآيات الكتاب. وتلك هي الحجج التي اعتمدوا عليها. فالحقائق الكونيّة وآيات الله في الآفاق والأنفس أسلوب مقنع يناسب مختلف المستويات البشريّة ويعمّق الحقائق الإيمانيّة على قدر الأبعاد الفكريّة للمخاطبين.

4 ـ مميّزات المنهج القرآني في الاستدلال على وجود الله:

امتاز كتاب الله العزيز بمميزات جعلته خالداً إلى اليوم وإلى الغد وإلى الأبد. فمن أخصّ خصائص القرآن أنّه «كتاب مبين» وقد سمّاه سبحانه «نوراً» و «هدى للناس» و «فرقاناً» و «برهاناً» و «بيّنة».

ومن أهمّ مميّزات القرآن في الاستدلال على وجود الله تعالى:

أ ـ منهج مناسب لجميع المستويات الفكريّة وفهمها لا يتوقّف على علم فائق ودراسة واسعة للعلوم والفلسفات، يفهمها العوام كما يفهمها الخواص، وتناسب جميع المستويات سواء في ذلك العاميّ أو العالم أو الفيلسوف، وكلّ واحد من المستويات يجد فيها ضالته. فنظرة العاميّ إلى قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦﴾ [سورة الطارق، الآية: 5 ـ 6]. تشير إيماناً ساذجاً بعجيب القدرة كما أنّ نظرة «البيولوجي» (عالم الحياة) إلى منشإ الإنسان وخلقه تثير عجبه وإعجابه وإيمانه العميق. ونظرة العاميّ إلى السماء وتلألؤ نجومها وسطوع شمسها وأقمارها تبعث عنده الإيمان بمدبّر هذا الكون وعظمته، والفلكي بمعرفته الواسعة لحركات النجوم وسيرها ونظامها وخلقها وأبعادها أقدر على معرفة العظمة وأشدّ إعجاباً بخالقها ومدبرها. وهكذا الشأن في العاميّ والفسيولوجي، والعاميّ والسيكولوجي، والعاميّ والفيلسوف كلّهم صالح لأنّ يتأثّر بهذا المنهج على اختلاف استعدادهم ومداركهم.

والحقيقة أنّ العالم يزداد خشوعاً كلّما شاهد حكمة الله في مخلوقاته وتجلّت له روعة الله في بديع صنعه، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [سورة فاطر، الآية: 28]. وقيل **(كلّما داخلني الشكّ في عقيدتي في الله وجهت وجهي إلى أكادمية العلوم لتثبيتها).**

ب ـ منهج القرآن في الاستدلال لم يغرق في التجريد والنظريّات الصرفة كما فعل الفلاسفة، ولم ينهمك في الاستدلالات الأرسطيّة والتفريعات المنقسمة إلى مقدمات كبرى وصغرى ونتائج كما فعل المتكلّمون، وإنّما هو منهج قد اعتمد الإقناع مراعياً في ذلك الفطرة الإنسانيّة وهي قدر مشترك بين الناس جميعاً.

ج ـ منهج القرآن في الاستدلال على وجود الله ينطلق من المحسوس والمحسوس قريب من الإنسان، سهل التناول عقليّاً، وهذه الآيات كثيرة في القرآن وكثرة الأدلّة تفيد القوّة وترسخ الإيمان. وهي تعتمد كثيراً على الأمور الموضوعيّة الواقعيّة. وهذه الأدلّة في مظاهر يكثر عامل الإنسان معها، ولذلك عادة ما تكون محجوبة بقيود الإلف والعادة ولذلك فإنّ القرآن الكريم يدعونا إلى التأمّل فيها ويلفت أنظارنا إلى ما اشتملت عليه من بديع الأسرار وهي كالإنسان والنفس والطعام والمظاهر الطبيعيّة المتنوعّة.

قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات].

وقال: ﴿فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾ [سورة ،عبس الآية: 24].

وقال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾ [سورة الغاشية].

وقد ذكر سبحانه الإبل لأنّها وسيلتهم المفضّلة في السفر. ومادّة الأدلّة القرآنية فضلاً عن كونها محسوسة ففيها منافع للإنسان ومآرب وخلقت لأجل غايات معيّنة، منها ما أدركها العقل، ومنها ما عجز عنه أو لا يزال يحاول إدراكه، والطبع الإنساني قد جبل على حبّ ما ينفعه، وهذه المنافع تهدي إلى شكر المنعم وبالتالي تقود إلى الإيمان.

د ـ منهج القرآن في الاستدلال على مقام الألوهية يخاطب العقل والقلب معاً. ذلك لأنّ الإنسان قد اشتمل على جانبين عقلي ووجداني، والاعتماد على جانب دون آخر لا يوصل إلى الحقيقة الجازمة، ولعله يورّث الشكّ إذا أسرفنا في الاعتماد على ناحية دون الأخرى. لأنّ الإيمان عمليّة متشعّبة سبيلها تظافر الوجدان والعقل معاً.

فالقرآن صيغت أدلّته في منتهى الدقّة المنطقيّة ولكنّها سيقت في جوّ

وجدانيّ يأسر القلب ويهزّ المشاعر ولا يترك المجال للشكّ، فسبحانه من أحكم كتابه وأحاطه بضروب الإعجاز.

هـ ـ منهج القرآن في الاستدلال: لا يكون الدليل فيه على صورة عامّة مجملة، ولكنّه يسوق الأدلّة على هيئة جزئية مفصّلة، وبذلك يغني عن التفصيل بعد ذلك، وما يحتويه التفصيل من تفريعات قد تشغل النفس عن الهدف الأصلي، فضلاً عن أنّ الأمور الجزئية تدركها النفس بسهولة ويسر يقول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗۖ لَّكُم مِّنۡهُ شَرَابٞ وَمِنۡهُ شَجَرٞ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [سورة النحل، الآية: 10 ـ 11 ـ 12]. وذلك على عكس الأدلّة الوضعيّة، فهي تقوم على التعميم، ثمّ تنتقل إلى التفصيل ويحتاج التفصيل إلى تفصيل وهذا من شأنه أن ينفّر الناس ويجعلها تشعر بالملل ويصرفها عن الهدف المنشود.

و ـ منهج القرآن في استدلاله على وجود الله سبحانه يعتمد التنوع بحيث لم يقتصر على مثال واحد في المجال الواحد بل لفت نظر الإنسان إلى عظمة الاختراع ودقّة الصنع في عجائب الحيوان والنبات، وما اشتمل عليه الإنسان من الآيات الباهرة، وما حوته الأرض والسموات من ملايين الكواكب قال تعالى: ﴿ءَأَنتُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمۡكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغۡطَشَ لَيۡلَهَا وَأَخۡرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخۡرَجَ مِنۡهَا مَآءَهَا وَمَرۡعَىٰهَا ﴿٣١﴾ وَٱلۡجِبَالَ أَرۡسَىٰهَا ﴿٣٢﴾ مَتَٰعٗا لَّكُمۡ وَلِأَنۡعَٰمِكُمۡ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة النازعات، الآية: 27 ـ 33]. وقال سبحانه: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٞ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةًۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾ [سورة الروم، الآية: 20 ـ 22].

ز ـ منهج القرآن يساير الفطرة في صوغ أدلّته ويغذّيها ويشعر كلّ إنسان في أعماق نفسه بالاستجابة لها والإصغاء إليها حتى الملحد بعقله.

والفطرة شعور مشترك بين الناس جميعاً كامن فيهم يشهد بأن فوق هذه الكائنات المحدودة المتناهية كائناً غير محدود ولا متناه، يهيمن على كلّ شيء ويدير كلّ شيء، شعور ينبع من أعماق النفس، شعور يجده الإنسان في نفسه بغير تعلّم ولا تلقين ولا اكتساب[48] وهو إحساس يشعر به المرء عندما يتحرر من الميول الفاسدة ويرتفع عن قيود الإلف والعادة. وهذا الإحساس الفطري أجلى ما يظهر عند الشدائد والملمّات، ولكنّه قد يختفي عندما يحاط الإنسان بمظاهر الثراء والبذخ وإلى هذه الحقيقة أشارت الآيات: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [سورة الشورى].

﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ﴾ [سورة فصلت، الآية: 51] ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُا ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ [سورة لقمان، الآية: 32].

ويضرب القرآن مثلاً لهذا الإيمان الذي يبرز فجأة عند الشدائد والملمّات في قوله تعالى: ﴿۞ وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُۥ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾ فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ﴾ [سورة يونس، الآية: 91 ـ 93].

وهكذا فإنّ القرآن الكريم حينما يسوق الأدلّة على وجود الله يعدها قضية بديهية وأمراً مسلّماً به ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 63]. ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [سورة النمل، الآية: 64]. ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم، الآية: 10]. فكيف يكون شكّ والفطرة

---

(48) العقاد: الله ـ 212 ـ.

شاهدة بوجوده مجبولة على الإقرار قال ابن تيمية: «إن فطرة الخلق مجبولة على أنّهم متى شاهدوا أشياء من الحوداث المستجدة كالبرق والرعد والزلازل ذكروا الله وسبّحوه لأنّهم يعلمون أنّ ذلك المتجدّد لم يتجدد بنفسه بل بمبدع أبدعه وصانع حكيم قد أتقنه».

وقال ابن قيم الجوزية: «إن وجود الربّ تعالى أظهر للعقول والفطر السليمة من وجود النهار ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فيلتهمهما».

وممّا يستأنس به ما ذكره ديكارت في ميثاق الفطرة من أنّها مغروسة في النفس البشريّة أي أنّ الله حين خلق الإنسان أخذ عليه عهداً وميثاقاً لكي تكون علامة الصانع واضحة جليّة مطبوعة في صنعته[49].

لذلك كانت أدلّة وجود الله تعتمد على ما ركّز في الفطرة الإنسانيّة ويتّجه بالخطاب إليها مباشرة لعلّها تتذكّر العهد والميثاق الذي أخذه الله عليها في عالم الذّرّ على حدّ تعبير أحد المفسّرين[50]. قال تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [سورة يونس، الآية: 31. 32].

5 ـ نماذج من الاستدلال على وجود الله تعالى انطلاقاً من القرآن:

أ ـ تنوع الأدلّة وكثرتها:

لم يكن وجود الله محلّ شكّ في عصر من العصور. فهو حقيقة الحقائق التي ينبع منها كلّ ما في الوجود من الحقائق.

قال الشاعر:

فوا عجباً كيف يعصى الإله   أم كيف يجحده الجاحد

---

(49) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى: 155.

(50) النسفي: التفسير: ج 1: ص 105.

وللهِ فـي كـلّ تـحـريـكـة   وفـي كـلّ تـسـكـيـنـة شـاهـد
وفـي كـلّ شـيء لـه آيـة   تـدلّ عـلـى أنّـه واحـد

وقد استعرض المفكرون[51] والفلاسفة شتى صنوف الأدلّة التي قيلت على مرّ العصور وقسّموها إلى أقسام منها:

1 ـ ما سموه برهان الخلق وهو أقوى الأدلّة وأبسطها في ذات الوقت وهو يدور حول بديهة هي أنّ كلّ مخلوق لا بدّ له من خالق.

2 ـ وثاني هذه الأقسام ما وصف بأنّه برهان الغاية والقصد والنظام. فحيثما أجلنا البصر حولنا في الكائنات وجدناها محكمة الصنع، لغاية محدّدة ودلّ على أنّها تسير نحو غاية مسدّدة.

3 ـ أمّا القسم الثالث فهو يسمّى ببرهان المثل الأعلى فالعقل لا يقف عند أمر من الأمور إلا ويتخيّل هناك أنّ ما هو أكمل منه وأجمل وأقدر، وإذن فلا بدّ من انطواء الوجود على هذا المثل الأعلى الذي هو الله تعالى.

4 ـ وهناك أقسام أخرى متنوّعة من الاستدلال منها ما يعود إلى شهادة الوجدان والشعور كبرهان الأخلاق أو وازع الضمير. وسنقتصر على بعض البراهين القرآنية على وجود الله.

ب ـ دليل الخلق:

يعتبر دليل الخلق من أعظم الأدلّة على وجود الله ومن أكثرها بداهة ووضوحاً. وقد اهتم به المفكرون والفلاسفة والعلماء بحسب بيئاتهم وثقافاتهم وقد تأثّر هذا الدليل بما كانت تعجّ به البيئة من العوامل المختلفة.

ونبّه إلى هذا الدليل الماتريدي[52] وغيره كما ينسب إلى ابن رشد الفيلسوف. ودليل الاختراع كما سمّاه أقرب الأدلّة إلى مدارك الجمهور[53]. وقد سمّاه بعض المفكّرين بدليل الإبداع وبدليل الصنع وسمّاه الرّازي بدليل

---

(51) الله: العقاد: 214.

(52) أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد: 21.

(53) ابن رشد: مناهج الأدلّة: 45.

الآفاق والأنفس. والقضيّة في هذا الدليل تكمن في طريقة عرضه. وبقدر ما يحسن أسلوب تقديمه وطريقة عرضه بقدر ما يتحقق من نجاح.

وهذا الدليل قد طفحت به آيات الكتاب الكريم، ففيه أكثر من ثمانين آية كلّها تنبّه على مظاهر الخلق وتدعو إلى التأمّل في عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات وبدائع صنعها، وكثيراً ما تختم هذه الآيات بقوله تعالى: ﴿لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ أو ﴿لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ أو ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ والقرآن في هذا الدليل لا يذهب بالإنسان بعيداً بل يلفت نظره إلى ما تكثر مشاهدته من حوله، وما تعجّ به بيئته من مظاهر الاختراع في الكون كأحوال الأرض والمعادن والنبات وعالم الحيوان من الطيور والزواحف والنمل والنحل وأساليب التفاهم بين كلّ جماعة منها قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [سورة الأنعام، الآية: 38] والكواكب وحركتها وأوضاعها والأحوال المتعلقة بها، من سرعة متناسبة تناسباً دقيقاً مع مسافاتها بالنسبة للشمس، وكذلك بالنسبة لدورانها حول مركزها وما يترتّب على ذلك من آثار الليل والنهار والأزمنة الأربعة من السنة، وما في ذلك من المصالح كأغذية الخلق وتدبير معاشهم وصحّة أبدانهم وسياسة شؤونهم.

وإنّ الأعجوبة في الدّلالة على وجود الله لا في كثرة العدد ولا ثقل الوزن وإنّما العبرة في صغر الحجم مع عجيب التركيب. ولو وقفت على جناح بعوضة وقوف المعتبر وتأمّلته تأمّل متفكر لامتلأت نفسك عبرة ولرأيت من أسرار الخلق ولطيف الحكم ما لا يحصى.

وهكذا إذا استعرضت مظاهر الخلق فلا تستصغرنّ الصغير لأنّ فيه من عظيم التدبير ودقيق الحكم ما يعجز عنه المتفحّص وما لا يدركه إلا العالم المتأمّل.

وظاهرة الحياة وما اشتملت من أسرار تبقى اللّغز الذي لم يكشف أمام العلم، رغم أنّ المواد الأوّلية التي تتكّون منها الأجسام الحيّة معلومة المقادير ومع ذلك عجز البشر عن صنع الحياة قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ﴾ [سورة الحجّ، الآية: 73].

وظاهرة الإبداع تتجلّى في كلّ كبيرة وصغيرة من هذا العالم فإذا تأمّلته بفكرك وجدته كالبيت المبني المعدّ فيه جميع عتاده، السماء مرفوعة كالسّقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح وهي من أشدّ الأشياء تعقيداً فلو أنّ كوكباً حاد عن مساره، أو اختلّت سرعته، وحدث الارتطام بين هذه الكواكب المنضودة لكانت الكارثة ولانتهى الكون. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 135]. وقال سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٨﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾ [سورة ق، الآية: 6 ـ 10].

وقال تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة يونس، الآية: 101].

وتأمّل حكمة الله في خلق الأرض كيف خلقت ممهّدة ساكنة، لتكون مستقراً للأشياء جميعاً، ويتمكّن النّاس والأنعام من السعي عليها في مآربهم والجلوس لراحتهم والنوم لهدوئهم والإتقان لعملهم، فإنّها لو كانت رجراجة لم يكونوا يستطيعون أن يتقنوا البناء والنجارة والحدادة... بل كانوا لا يهنؤون بالعيش والأرض ترتج من تحتهم قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ [سورة الذاريات، الآية: 43].

ولو فكّر المرء في المطر والصحو كيف يتعاقبان على العالم لما فيه الصلاح، ولو دام منهما عليه كان ذلك فساده. ألا ترى أنّ الأمطار إذا توالت غذّت البقول والخضر واسترخت أبدان الحيوان وخثر الهواء، فأحدث ضروباً من الأمراض وفسدت الطرق والمسالك، وإنّ الصحو إذا دام جفّت الأرض والأبدان وانعدمت الثمار وغيض ماء العيون والأودية، فأضرّ ذلك بالناس وغلب اليبس على الهواء... فإذا تعاقب الصحو والمطر هذا التعاقب المعتدل اعتدل الهواء ودفع كلّ منهما عادية الآخر فصلحت الأمور والأشياء واستقامت.

وتأمّل الحكمة في خلق الشجر وأصناف النبات، وتأمّل خلق ورق الشجر في الورقة تشبه العروق مبثوثة فيها أجمع، فمنها غلاظ ممتدّة في طولها وعرضها، ومنها دقائق تتخلّل تلك الغلاظ منسوجة نسجاً رقيقاً محكماً معجباً لو كان ممّا يصنع بالأيدي كصنعة البشر لما فرغ من ورقة شجرة في كلّ عام كامل.

وظاهرة الاختراع لا تنحصر في عالم النبات ولا في عالم الكائنات الحية، وإنّما تشمل مظاهر الوجود ممّا أدركته عقولنا وممّا لم تدركه بعد، ولقد ثبت علمياً أنّ الكائنات الحيّة عبارة عن عوالم أخرى وقف أمامها العلم عاجزاً عن حلّ كثير من ألغازها.

ج ـ خلق الإنسان أعظم آية على وجود الله:

كلّ شيء في خلق الإنسان آية من آيات الله تعالى، يدلّ على التدبير والقصد والأحكام من الله ويبعد به عن الإهمال والصدفة. وأي شيء فيه ليس مثار دهشته وعجبه؟ أليس نظام طعامه وشرابه وتحليل الطعام إلى عناصر مختلفة بموازين يذهب كلّ عنصر إلى حيث يؤدي وظيفته، وأما ما لا يفيد فيلفظ إلى الخارج.

أليس توزيع الدم من مكانه الرئيسي وهو القلب في أنحاء الجسم بواسطة الشرايين التي لا يحصى عددها إلا الله ثمّ عودته إلى القلب بواسطة الأوردة ليفيد منه الجسم آية من آياته سبحانه. وتأمّل حكمة التدبير في تركيب البدن ووضع هذه الأعضاء في مواضعها وإعداد هذه الأوعية فيه لتحمل تلك الفضلات ولا تنتشر في البدن.

أفلا ترى جسم الصبي كيف ينمو بجميع أعضائه نمواً في توازن وبمقدار لجميع الأجزاء في تناسق، أوليست أطواره في الرّحم آية من آياته سبحانه وتعالى. وأعجب من هذا تصويره في الرّحم حيث لا تراه عين ولا تناله يد يخرج سوياً بجميع ما به قوامه من الأحشاء والجوارح. . . إلى ما في تركيب أعضائه من العظام واللّحم والشّحم والمخّ والعصب والعروق والغضاريف من دقائق التركيب والتقدير والحكمة.

وكلّ شيء في الإنسان يدلّ على الحكمة والإتقان. فبصره وسمعه وعقله لو تأمّلتها لامتلكك العجب. ولو فكّرت في أعضاء الإنسان وما خلقت عليه أفراداً وأزواجاً لرأيت ما في ذلك من الصواب والحكمة. وتأمّل لين المفاصل في الإنسان وكيفية تهيئتها حتى صار بها يقبض ويبسط ويتقلّب في مختلف الأحوال وتأمّل ما في هذه المفاصل من غضاريف تمنع العظام من الاحتكاك ومواد دهنية تسهّل الحركة، ثمّ مفاصل تتحرّك إلى الأمام مثل مفصل المرفق، ومفاصل تتحرّك خلفاً مثل مفصل الركبة. ومفاصل تتحرك لجميع الجهات مثل مفصل الرسغ فستدرك أنّ مدبّر هذا الجسم قوّة حكيمة عاقلة وهو الله سبحانه وتعالى.

وليس هذا الدليل مقتصراً على هذه الظواهر بل إنّك تلمسه في اختلاف الناس وألوانهم وأصواتهم وبصماتهم، فإنّه لا يوجد شخص كالآخر، أو يشبهه شبهاً دقيقاً في الظاهر والباطن بل كلّ واحد عالم قائم بذاته وفي ذلك أعظم قدرة لله تعالى تتجلّى في مخلوقاته وتشهد بألوهيته.

هذه الإشارات من برهان الخلق هي قطرة من بحر، وذرّة من ذرّات هذا الوجود، لو أحكمنا استغلالها بما وصل إليه العلم من اكتشافات، وأبرزنا مظاهر الإبداع في صور من العرض العلمي الدّقيق لطورنا علم الكلام القرآني تطوّراً يواكب العصر، وجعلنا من أدلّة وجود الله مادّة مشوّقة تأسر العقول والقلب وتدعو إلى الإيمان وترسّخ العقيدة الإسلامية.

د ـ دليل الإتقان والعناية:

مظاهر الإتقان: دليل الإتقان ويسمى بدليل التقدير وبدليل الإحكام وبدليل نظام العالـم. فهذا الكون يبدو على جميع مظاهره صواب التدبير والتنظيم الدقيق والصنع المحكم. فكلّ شيء بحساب دقيق في ذاته ومع غيره ليحصل التوازن الشامل بين أجزاء الوجود.

لقد كان من أهمّ ما اكتشفه الإنسان في هذا العصر أنّ هذا العالم يخضع إلى منتهى الدقّة، يدركه ذلك الإنسان في تعاقب اللّيل والنّهار، والصيف والشتاء، وحركات الشمس والقمر، ثمّ كلّما ازداد تعمّقه في دراسة الطبيعة

ازداد إيماناً بهذا النظام ودقّته، فإذا تبيّن في شيء ما فوضى أدرك فيما بعد أنّ ذلك يعود إلى جهله بقوانينه لا حاجته إلى النظام. وأكثر الناس إيماناً بالنظام في فرع من فروع العلم علماء ذلك الفرع، فالفلكيون أشدّ النّاس إيماناً بنظام الكواكب، وعلماء الحيوان في الحيوان، وعلماء النبات في النبات، وعلماء وظائف الأعضاء في وظائف الأعضاء، وأطباء العيون وهكذا، كلّ يدرك أتمّ نظام وأدقّه في فرعه. والفيلسوف يدرك ذلك في العالم كوحدة، بل يدرك أنّه لولا نظم ناحية من النواحي العالم ما كان لها علم. فالعلم معناه جملة من القوانين المنظمة تتعلّق بجانب من جوانب الحياة. كالنبات والحيوان والفلك، حتّى الجسم في مقاومته للمرض يفعل الأعاجيب في نظامه. ولولا ذلك ما كان طبّ. ثمّ كلّ جزء من أجزاء العالم مرتبط بأجزائه الأخرى. يخضع هو وهي لنظام عام كعلاقة الخلية في الجسم بالجسم كلّه، فالعالم حروف هجاء ترتبط ألفه ببائه ارتباطاً قريباً، وألفه ببائه ارتباطاً بعيداً، وكلّها تكوّن نظاماً واحدا، وتخضع لقوانين واحدة حتّى أنّ العالم الدّقيق النظر لو تعمّق في دراسة جزء من أجزاء العالم أعانه ذلك على فهم سائر أجزائه لشبه القوانين ووحدة النظام، وبلغ من دقّة نظامه أنّه لولا نظامه ما وجد.

وهذا التقدير ظاهرة عامّة في كلّ شيء وقد نبّه القرآن على ذلك في مواطن عديدة إذ قال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [سورة الرعد، الآية: 18]. وقال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [سورة الفرقان، الآية: 2]. وقال: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [سورة الطلاق، الآية: 3]. وقال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [سورة القمر، الآية: 49] وقال: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر، الآية: 21].

إنّ يد الله التي خلقت قد أرت نفسها في خلقها، وإرادة الله التي خصّصت أرت نفسها في مبدعاتها، وحكمة الله ظاهرة في هذا الكون.

ولا شكّ أنّ نظاماً بديعاً معجزاً كهذا فيه دلالة على أنّ هذه الكائنات لم تخلق عبثاً. وليست نتيجة قوّة عمياء بل من وراء ذلك قوّة مدبّرة عليا، قد ضبطت كلّ شيء بمقدار.

وكلّ ما في هذا الكون لا تكاد تتحرّك فيه ذرّة واحدة على غير هدى أو غير محكومة بقاعدة معينة وناموس مخصوص، وكلّ ما فيه كتاب مفتوح يقرأه كلّ من يتأمّله ويتدبّره بعين العقل والوجدان ليتّضح أمام بصيرته ما فيه من نظام وقوانين تحكمه وتلائم أجزاءه وتتكامل.

لو تأمل الإنسان أعضاءه وخلاياه وما بينها من تعاون وتناسق وتوازن لأدركنا من دقّة التقدير وإحكام التدبير ما لا ينقضي منه العجب وممّا ذكره «أ. كريسي مورسون» في فصل ضوابط وموازين من كتابه قال: «ما أعجب نظام الضوابط والموازنات في الكون»[54] ثمّ يعدّد بعد ذلك مظاهر التوازن في الكون فيظهر أمراً عجباً كالهواء والماء والتوازن بين الحشرات في الليل والنهار. ولقد نبّه القرآن الكريم إلى هذه الظواهر الكونيّة في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾﴾ [سورة النبأ، الآية: 6 ـ 16].

وكمثل قوله: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [سورة الرعد، الآية: 4]

وكمثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ وَجَعَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾ وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ ﴿٣٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 30 ـ 31].

هذه الحقائق الجليّة من الظواهر الكونية في الإنسان والحيوان والنبات والمظاهر الطبيعيّة المختلفة التي لا تحصى ولا تعدّ، كلّها براهين تشهد بأنّ

---

(54) العلم يدعو إلى الإيمان: 20.

وراء هذا العالم المتقن والكون المنظّم عليم حكيم قد نظّمه، لأنّ من المتناقضات وجود تنسيق عجيب وترتيب بديع بلا منسّق ولا مرتب.

وهذه الحقيقة التي تشكّل برهاناً يقينيّاً على وجود الله جلّ جلاله والتي تسمّى عند بعض المفكّرين والفلاسفة (العلّة الغائية) وتسمّى عند علماء العقيدة بـ (دليل النظام والتدبير) أو (دليل الحكمة والتناسق) هي التي يظلّ القرآن يوجه العقول بأساليب رائعة متنوّعة يفهمها النّاس على اختلاف مستوياتهم وثقافاتهم. وهو برهان يخرس ألسنة الملحدين ويسدّ في وجوههم منافذ الحيل كلّها.

والأسلوب العملي الأمثل في هذا البرهان هو الاهتداء بآيات الله وإبراز مظاهر إتقانه في الوجود بوسائل علميّة تبعث على الإيمان وترسّخه.

مظاهر العناية: دليل العناية أشهر الأدلّة على وجود الله وأثراها إقناعاً للعقول البشرية. وهو قسم من دلالة نظام العالم.

وقد فضّله ابن رشد على سائر الأدلّة وذكر أنّه دليل قرآني يقول في هذا الشأن إنّ الهدف منه (الوقوف على عناية الله بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله)[55] ووضعها متناسبة معه، موافقة لمتطلّبات وجوده ملائمة لظروفه ومنافعه.

فالكون بجميع أجزائه مسخّر لخدمة النوع البشري، فمن أعظم كائن فيه إلى أصغر كائن، الكلّ يخدم هذا النوع. وهذه الحقيقة مدهشة للغاية، أن يكون هذا الكون الفخم الهائل بكلّ ما فيه، من أجرامه السماويّة، ومخلوقاته الأرضية، الجميع مسخّر تسخيراً خاصّاً لخدمة نوع واحد من بين سائر المخلوقات التي حواها الكون وانتظمها هذا الوجود على أساس الحقّ والعدل والخالي من العبث.

إنّ كلّ شيء في هذا الكون محكوم بالعناية الإلهية... يتحدث الله عن هذه العناية. فيقول إنّه سخّر لنا البحر، وسخّر لنا ما في السماء والأرض جميعاً منه ويلفتنا بعد ذلك إلى التفكير والتأمّل ويقول تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى

---

(55) ابن رشد: مناهج الأدلّة: 150.

﴿سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِيَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الجاثية، الآية: 12 ـ 13].

ولو تأمّلنا حكمة تسخير الله للبحر سوف نلحظ أوّل إشارة لمعنى العناية الإلهيّة، وإنّ الحياة تبدأ من الماء، وبغير الماء تهلك الكائنات على الأرض، وكلّ ما في الأرض من مياه عذبة هي أصلاً مياه قادمة من البحر.. إنّ المياه تغطي أربعة أخماس كوكبنا الأرضي.. بحيث ترى الأرض في الفضاء مثل كرة مائية مغلقة تدور حول نفسها.. وبسبب حرارة الشمس تتبخّر المياه وتصنع السحب.. وبسبب كهرباء السحب تسقط الأمطار، ولولا سقوط المطر لاستحال وجود الأنهار والبحيرات، ولاستحالت الزراعة على الأرض، فكلّ ما في الكون يقطع بوجود الله تبارك وتعالى ويشهد له. قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل، الآية: 10 ـ 11].

وقد جعل ابن رشد دليل العناية من أشرف الأدلّة على وجود الله، واعتبره دليل الشرع يقول شارحاً هذا الدليل: فأمّا دليل العناية فينبني على أصلين: أحدهما أنّ جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان.

والأصل الثاني أنّ هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتّفاق. فأمّا كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان. وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة والمكان الذي هو فيه أيضاً وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوانات والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء، وكذلك تظهر العناية في أعضاء الإنسان والحيوان كونها موافقة لحياته ووجوده[56].

---

(56) ابن رشد: مناهج الأدلّة: 151.

ويستقرىء ابن رشد آيات العناية في القرآن الكريم ويصنّفها ويفعل مثل ذلك في آيات الاختراع ويرى في آيات أنّها تجمع دلالة العناية والاختراع معاً.

أمّا العناية فقد نبّه عليها الكتاب العزيز بمثل قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا﴾ [سورة الفرقان، الآية: 51]. ومثل قوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ [سورة البقرة، الآية: 22]. ومثل قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 97].

وبالنسبة لدليل الاختراع فقد نبّه عليه بمثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 185]. وكقوله: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الطور، الآية: 35 ـ 36].

وقد ذكر ابن رشد أنّ هناك آيات تجمع دلالتي العناية والاختراع كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ وإلى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فإنّ قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ تنبيه على دلالة الاختراع وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ تنبيه على دلالة العناية.

هـ ـ أدلّة قرآنية متنوّعة:

أنّ أدلّة وجود الله تعالى كثيرة متنوّعة، يمكن أن تشمل آيات قصار إشارات واضحة إلى براهين على وجوده سبحانه كمثل قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [سورة الأعلى، الآية: 1 ـ 2 ـ 3]. فلقد قدّمت هذه الآيات أدلّة بيّنة كدليل التسوية ودليل التقدير وهما دليلان يتفرّعان عن دليل نظام العالم.

وأمّا دليل الهداية الذي يندرج تحت برهان العلّة الغائية، وهو دليل ثري لأنّه ما من موجود على ظهر الكون إلا ويسير نحو غاية مسدّدة وهدف واضح، يتجلى ذلك في عالم الحيوان والنبات والجماد.

فالنّحلة رغم صغر حجمها فيها غريب الحكم وعجيب التدبير كالادخار

ليوم العجز عن كسبها، وشمّها ما لا يشمّ، ورؤيتها ما لا يرى، وحسن هدايتها والتدبير لملكها، طاعة سادتها، وتقسيط أجناس الأعمال بينها على أقدار معارفها وقوّة أبدانها. والنبتة من أوحى لها بالصعود إلى الأعلى في نموّها ومن همس لها بالإزهار والنضوج في زمن معيّن.

والصغير ما إن ولدته أمّه حتّى يلقم ثديها فمن هداه إلى ذلك...؟ هذا الدليل مشاهده متحرّكة تنبض بالحياة فإذا أحكمنا رسم هذه اللوحات بأسلوب علمي دقيق أوصلتنا إلى الإيمان الصحيح.

و ـ آراء في الاستدلال على وجود الله من القرآن:

نبّه علماء الأمّة الإسلامية على أهميّة براهين القرآن على وجود الله وفضّلها على غيرها من بين سائر الأدلّة بقول الغزالي (إنّ أدلّة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كلّ النّاس وأدلّة المتكلّمين والفلاسفة مثل الدّواء ينتفع به آحاد النّاس به ويستضرّ به الأكثرون)[57] فلقد شبّهها حجّة الإسلام بالطعام المعدّ لاستهلاك عموم النّاس وليس لفئة دون أخرى.

وقال العقّاد: (إنّ البراهين التي جاء بها القرآن الكريم وخصّها بالتوكيد والتّقرير هي أقوى البراهين إقناعاً)[58].

فالأجدر بنا في هذا العصر العود إلى منهج القرآن في الاستدلال على وجود الله والأخذ ببراهينه غير غافلين عمّا كشف عنه العلم الحديث من حقائق توافق آيات القرآن الكريم وإبرازها بحكمة في موطن الاستدلال.

(57) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام: 20.

(58) العقّاد: الله: 237.



مقدمة:

في بحث سابق تحدثنا عن بعض جوانب النزعة الصوفية في المجتمع العربي الإسلامي بصورة عامة. وكان من بين هذه الجوانب التي تحدثنا عنها في: مفهوم التصوف، ونشأته، وأصوله، وبعض مبادئه وغاياته، وآدابه في الإسلام، والتأثيرات الخارجية التي طرأت عليه، فأثرت فيه وجرت عليه بعض الأخطاء.

وقد لاحظنا في مقدمة ذلك البحث: أن الفكر الصوفي في غنى بعطائه الذي يمكن أن يجد فيه كل ذي تخصص ما يناسب تخصصه واهتمامه من المادة والأفكار. ويأتي في مقدمة من يمكنهم أن يجدوا في الفكر الصوفي موضوعات صالحة لدراستهم وأبحاثهم: المربون وعلماء النفس، وذلك

باعتبار الحركة الصوفية تربوية في المقام الأول، تهتم بصقل الروح وتهذيب النفس والوجدان وتقويم السلوك وتوجيه العمل، وفق مبادىء تربوية ونفسية معينة، ستظل على الدوام لها وجاهتها وقيمتها التي تستحق من أجلها الدراسة والبحث في كل عصر بما يناسب منطقه وأساليبه[1].

وإذا كنا في ذلك البحث قد اكتفينا بالتعريف بالنزعة الصوفية في الفكر الإسلامي الصوفي من الجوانب التي سبقت الإشارة إليها بصورة عامة، ولم نتعرض إلا عرضاً للمعاني والمبادىء التربوية في الفكر الصوفي الإسلامي، فإننا سنحاول في هذا الفصل وفي الذي يليه التركيز على إبراز الأصول الصوفية والمعاني والمبادىء والأساليب التربوية في الفكر الصوفي الإسلامي، من خلال دراستنا لشخصية علمية صوفية معينة، تعتبر من أبرز الشخصيات العلمية والصوفية التي برزت في الشق الغربي من وطننا العربي الإسلامي في العصور المتأخرة من تاريخه، والتي ارتبطت ببلادنا ليبيا وعاشت فيها الجزء الأخير من حياتها الذي كان أخصب فترات عمرها الغني بعطائه الفكري والروحي.

هذه الشخصية العلمية والصوفية الفذة التي اتخذناها موضوعاً لهذا الفصل، هي شخصية الفقيه والمحدث والصوفي الصالح: أحمد زروق الذي نعتبره من أبرز الشخصيات العلمية والصوفية في وطننا العربي والإسلامي التي استطاعت أن تستوعب علوم عصرها وتتمثلها وتسهم فيها بنصيب وافر شرحاً وتفسيراً وتعليقاً وإبداعاً، واستطاعت أن تبرز بصورة خاصة في علم التصوف وفي التربية الصوفية، وهو المجال الذي كان فيه معظم جهودها ومصنفاتها والذي التزمت عاداته وتعاليمه في حياتها العامة والخاصة.

وفي حديثنا عن زروق في هذا الفصل، سنهتم بصورة خاصة بحياته وأصول طريقته الصوفية، تاركين الحديث عن فلسفته وأفكاره ووسائله التربوية أو عن شخصيته كمربٍّ إلى البحث القادم.

---

(1) بحث قدمه الكاتب تحت عنوان: «النزعة الصوفية في المجتمع العربي الإسلامي»، إلى الندوة العالمية للحضارة العربية الإسلامية، بمدينة إشبيلية، بإسبانيا، من 20 حتى 23 مارس، 1980، 34 صفحة.

والنقاط التي سوف نتناولها بالشرح المبسط والنقاش الموجز، بالنسبة لزروق، في الصفحات التالية من هذا الفصل، هي النقاط التالية:

1 ـ حياة زروق.

2 ـ تعليم زروق وعوامل تكونه العلمي.

3 ـ نزعة زروق الصوفية وعوامل التأثير فيها.

4 ـ حياة عصره وانعكاساتها على حياته وفكره.

5 ـ مصنفاته وكتاباته.

6 ـ تأثيره على غيره.

7 ـ أصول الطريقة الزروقية.

هذه في النقاط الرئيسية التي سوف نوضحها ونناقشها بإيجاز في هذا الفصل، مع التطويل بعض الشيء في شرح ومناقشة النقطة الأخيرة، وهي المتعلقة بأصول الطريقة الزروقية، معتمدين في شرحنا ونقاشنا بقدر الإمكان على ما كتبه زروق نفسه وما كتب عنه من قبل القدماء والمحدثين.

1 ـ حياة زروق:

فالبنسبة للنقطة الأولى، نستطيع القول بأن موضوع فصلنا هذا هو أبو الفضل شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي، والمعروف بزروق. وقد أكد زروق نفسه هذا النسب في بداية قصيدته الطويلة التي نظمها في عيوب النفس والتي يقول في أولها:

يقول راجي رحمة الغفار ... أحمد نجل أحمد الحضاري

البرنسي الأصل ثم الفاسي ... المشتهر زروق بين الناس

ولد زروق في طالعة فاس الكبرى، وقال عبد الله كنون إن زروق ولد في قرية «تليوان» القريبة من وادي الحضار. وفي هذه القرية يوجد قبر والد زروق وحوله مسجد ومكان لسكنى الإمام، وتعرف بزاوية سيدي أحمد زروق. ولكن الدكتور علي خشيم لم يمل إلى قبول ما ذكره الشيخ عبد الله

كنون معتمداً في رفضه على سيرة زروق التي كتبها بنفسه وذكر فيها «أنه هو ووالده بل وجده ولدوا جميعاً وشبوا في فاس»[2].

وكانت ولادة زروق في الثاني والعشرين من شهر المحرم، سنة ست وأربعين وثمانمائة من الهجرة النبوية الشريفة الموافق للسابع من شهر يونية سنة 1442 ميلادية.

وقد توفيت والدته في اليوم الثالث من ولادته، وقد توفي والده بعد ذلك بثلاثة أيام، أي في اليوم السادس من ولادته عن اثنين وثلاثين سنة. وكان جده من جهة والده قد توفي قبل ولادته بستة أيام عن ثلاث وخمسين سنة. ويبدو أن هذا الموت المتلاحق لأفراد أسرة زروق كان بسبب طاعون أصاب مدينة فاس في عام ولادته وعرف بوباء عزونه.

وقد سماه والده عند ولادته محمداً، ولكنه ما لبث أن عرف باسم أبيه أحمد بعد وفاة أبيه. يقول زروق في الكناش: «وكان الوالد قد سماني محمداً. فلما توفي نقلوني لاسمه «أحمد»، فجمع الله لي بين الاسمين الشريفين. واخترت «أحمد» لثلاثة أوجه:

أحدها: لألفي له وجريانه على لسان جدتي التي كنت أسكن إليها، لأنها كانت أرفق بي، مع أنها عالمة صالحة.

الثاني: قوى ذلك بأنه لم يتغير في ألسنة العامة، بل هو باق على أصل الوضع، بخلاف الآخر فإن العامة غيرت حركاته. ولو أن رجلاً تمسك بوضعه الأول لكفروه وأنكروه. والأسماء معتبرة باللفظ، لقوله عليه السلام: «إن الله صرف عني أذى قريش وسبهم، يسبون مذمماً»، وأنا محمد.

الثالث: أنه الاسم الذي وقعت به بشرى عيسى عليه السلام، ولم يتسم به أحد قبله عليه السلام»[3].

---

(2) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية. ليبيا: مكتبة الفكر، 1975، ص 21 ـ 25.

(3) الكناش: صور من الذكريات الأولى لأحمد زروق. (تقديم وتحقيق: علي فهمي خشيم) نشر في: مجلة كلية التربية، بجامعة الفاتح، العدد الخامس، 1976، ص 69 ـ 114.

وكانت وصية والده أن ترعاه أمه (أي جدة زروق لأبيه)، ولكن الطفل تربى في حجر جدته لأمه، وهي الفقيهة الصالحة فاطمة المكناة بأم الخير وأم البنين. وكانت على جانب كبير من العلم والثقافة الدينية والصوفية وصلاح الدين والحال، فأثرت بعلمها وثقافتها الدينية وصلاح حالها وحكمة تدبيرها وتصرفها في نشأة حفيدها وفي نزعته الصوفية والدينية التي صاحبته منذ نشأته الأولى واستمرت معه طيلة حياته.

2 ـ تعليم زروق وعوامل تكوينه العلمي

وقد لجأت هذه الجدة الصالحة إلى تعليم حفيدها مبادىء العقيدة والعبادات في سن مبكرة من عمره وكانت تأمره بالصلاة وهو ابن خمس سنين، فكان يصلي منذ هذه السن المبكرة من عمره. وقد تعودت أن تعيد على مسمعه حكايات الصالحين وأهل التوكل، وغير ذلك من مقومات الإيمان. وما كانت تحدثه «في موضع الخرافات إلا بمعجزاته ﷺ وغزواته، وغرائب الكرامات، والمنقطعين إلى الله تعالى».

وقد أدخلته جدته في الخامسة من عمره الكتاب لحفظ القرآن الكريم وتعلم مبادىء اللغة والدين. وكان من بين الوقائع التي يحكيها زروق في «الكناش» حياة طفولته قوله: «لما دخلت المكتب كتب لي الفقيه «ألم نشرح» في كفي الأيمن بالعسل ولعقته، فكنت أحفظ الصبيان واهتديت إلى المكتب، فما هربت منه قط، ولا علمت أنني لم أحفظ لوحي قط إلا يوماً واحداً»[4].

وقد أظهر زروق في هذه السن المبكرة من عمره ذكاءً نادراً وحافظة قوية، حيث إنه استطاع أن يحفظ القرآن الكريم، وهو لم يتجاوز العاشرة من عمره.

وكانت جدته تدعم ما كان يتلقاه في الكتاب من تعليم ديني وتربية روحية بما كانت تزوده به من نصائح وتوجيهات، وبما كانت تهيئه له من مواقف تربوية عملية تفيد في تهذيب السلوك وتنمية الضمير الديني وغرس

(4) نفس المرجع السابق، ونفس الصفحات.

روح التقوى والزهد وحسن التوكل على الله في نفسه. فمن ذلك ما يحكيه زروق نفسه أيضاً عن ذكريات صباه مع جدته الصالحة في «الكناش» بقوله: «فكانت تعلمني التوحيد والتوكل والإيمان والديانة بطريقة عجيبة. وذلك أنها كانت في بعض الأيام تهيىء لي طعاماً، فإذا جئت من الكتاب للفطور تقول: «ما عندي شيء. ولكن الرزق في خزائن المولى عز وجل. فاجلس نطلب الله». فتمد يديها، وأمد يدي إلى السماء داعيين ساعة. ثم تقول: انظر! لعل الله جعل في أركان البيت شيئاً، فإن الرزق خفي». فنقوم نفتش - أنا وهي - فإذا عثرت على ذلك الطعام يعظم فرحي به، وباللّه الذي فتح به. فتقول: تعال نشكر الله قبل أن نأكله، لأجل أن يزيدنا مولانا. «فنمد أيدينا، ونأخذ في الحمد والشكر للّه ساعة. ثم نتناوله، ونفعل ذلك المرة بعد المرة، ولم تزل كذلك حتى عقلت».

ولما ناهزت الاحتلام كانت تهيء لي كل يوم درهماً. إذا قمت في الصباح أمد عيني، وإذا بدرهم مطروح على الوسادة، فتقول: «صلِ الصبح، وتعال خذه». وتقول: «هذا الدرهم يعينه على الصلاة ويمنعه من الفساد، ويقيه التشوف للناس في الشهوات».

وكانت تدربني على نقد الكتب وتحذرني الشعر، وتقول لي: «من يترك العلم ويشتغل بالشعر كمن يبدل القمح بالشعير». وكانت تقول: «لا بد من تعلم القراءة للدين والصناعة للمعاش».

«وكانوا يسلمونني لتعلم الصناعة في الخميس، والجمعة، والاثنين إن خرجت من المكتب»[5].

وكانت الصناعة التي تعلمها زروق ليكسب بها قوته هي صناعة الخرازة، فكان زروق يتردد إلى أحد الإسكافيين في مدينة فاس ليتعلم منه الخرازة.

وبعد حفظ زروق للقرآن الكريم وأخذه فترة من الزمن قضاها في العمل من أجل كسب عيشه الذي أصبح مضطراً إليها بعد وفاة جدته أم البنين،

---

(5) نفس المرجع السابق، ونفس الصفحات.

استأنف دراسته العلمية «وانتظم في سلك طلبة جامع القرويين والمدرسة العنانية، وصار يتردد عليهما لدراسة أمهات كتب المذهب المالكي والحديث والأصول وقواعد اللغة العربية. ومن المرجح أنه درس بعضاً من كتب التصوف، كذلك في هذه الفترة المبكرة من عمره، وهو أمر متوقع في ذلك الجو الفكري والديني في فاس، وتتلمذ على أشهر علمائها وفقهائها آنذاك، وما حولها من البلاد، والتقى برجالها الذين أعانوه في دراسته لكتب اللغة والدين. وكان زروق فخوراً بهؤلاء الأساتذة المشهورين فسجلهم في كناشة» وفي غيره من كتبه[6].

وكان من بين العلماء الذين تعرف عليهم زروق قبل رحلته إلى المشرق فأخذ عنهم العلم أو تأثر بهم في سلوكهم الصوفي، هم: خال جدته الفقيه الصالح أبو العباس أحمد بن محمد القشتالي، وأبو محمد عبد الله بن محمد ابن موسى العبدوسي، وأبو العباس أحمد بن العجل الوزروالي، وأبو الحسن علي بن عبد الرحمن الأنفاسي، وأبو عبد الله محمد المعروف بابن ملال، وأبو الحسن بن منديل المغيلي الذي كان إماماً بالمدرسة العنانية، والأمين أبو عبد الله محمد المعروف بالعطار الذي كان من أصحاب زوج خالة زروق، وأبو عبد بن زمام، ومحمد بن علي السبطي، وعبد الله الفخار، وأبو عبد الله المشذالي، وعبد الرحمن الثعالبي، وأبو فارس عبد العزيز الورياغلي، وعبد الله بن محمد بن قاسم القوري، ومحمد الزيتوني، وغيرهم.

وقد استفاد زروق من هؤلاء جميعاً بشكل أو بآخر علماً وخلقاً ونفحة من نفحات التصوف الحق والفتح الرباني، وكان من أشدهم تأثيراً عليه هما الأستاذان الأخيران في القائمة السابقة: عبد الله القوري، ومحمد الزيتوني. فالأول كان فقيهاً ذائع الصيت وأستاذاً في القرويين تتلمذ عليه زروق وتوثقت الصلة بينهما، حتى أصبح يتردد عليه في بيته ويناقشه في كل ما يعن له من مسائل العلم. ولم يكن الشيخ القوري يخلو من نزعة صوفية، كما هي الحال

---

(6) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية. ص 27 ـ 28.

بالنسبة لغالب علماء عصره. وأما الشيخ الزيتوني فكان صوفياً في المقام الأول، يتبع الطريقة القادرية أو الشاذلية. وكان ذا شخصية قوية وقع تحت تأثيره زروق في بداية شبابه وأصبح من الملازمين له ورافقه في إحدى زياراته لضريح الولي الصالح عبد الرحمن أبي يعزا مع جماعة من مريدي الشيخ الزيتوني. وقد ظهر لهم في هذه الزيارة ـ كما يقول زروق نفسه في كناشه ـ من الأسرار والأنوار والبركات ما لا مزيد عليه.

ولم يصل زروق السابعة والعشرين من عمره حتى استطاع أن يكون نفسه علمياً كأبرز علماء وفقهاء عصره، مع اتجاه واضح له نحو التصوف روحاً وعملاً، حتى أصبح هذا الاتجاه الصوفي هو الغالب عليه في النصف الثاني من عمره.

ولم يكتف زروق بما كان متوفراً له في بلاده المغرب من فرص الدراسة وطلب العلم وفرص التوجيه الروحي أو الصوفي، بل أصبحت نفسه تتوق إلى مزيد من العلم والتوجيه الروحي والاتصال الشخصي في الشق الشرقي من وطنه العربي والإسلامي. لذا قرر القيام برحلته الأولى إلى المشرق في عام 873 هـ (1468 م)، لتأدية فريضة الحج أولاً، ولطلب مزيد من العلم والتعرف على بعض علماء المشرق والاستفادة منهم والتعرض لمزيد من النفحات الروحية ثانياً.

وقد مر زروق في طريقه إلى مكة بتونس، وليبيا، ومصر. وقد استقر في مدن هذه الأقطار جميعاً فترات زمنية تكفي للاتصال بعلمائها ومشايخها للأخذ عنهم والاستفادة من علمهم وإفادتهم أيضاً، لأن طلب العلم أخذ وعطاء. وكان من بين من أخذ عنهم في تونس محمد بن قاسم الرصاع، وفي ليبيا أحمد بن عبد الرحمن الزليتني، والمعروف بحلولو، وعلي الخروبي، وهما من كبار علماء المذهب المالكي في عصرهما. وهذا ما فعله أيضاً بالنسبة لمصر والحجاز، حيث بقي في مصر وفي القاهرة بالذات وهو في طريقه إلى مكة وبعد الرجوع منها ما يقرب من عامين، وبقي في المدينة المنورة مجاوراً لمدة سنة تقريباً، التقى خلالها ببعض علمائها وببعض مشايخ الصوفية فيها.

وفي القاهرة بالذات التي بقي فيها، وهو في طريق ذهابه وفي طريق عودته من تأدية فريضة الحج، أطول مدة في هذه الرحلة، اتصل بالعديد من علمائها ودرس على كثير منهم، فاستفاد منهم وتأثر بهم في تكوينه العلمي وفي نزعته الصوفية. وكان من بين هؤلاء العلماء الذين اتصل بهم ودرس عليهم في القاهرة: نور الدين التنسي (ت 874 هـ)، ونور الدين السنهوري (ت 889 هـ)، وشمس الدين الجوجري (ت 896 هـ)، والمحدث أحمد بن حجر، وإبراهيم الدميري (ت 923 هـ)، ومحمد السخاوي (ت 913 هـ)، وأحمد بن عقبة الحضرمي (895 هـ).

وكان من أكثر العلماء والمشايخ السابقين تأثيراً على زروق هما الفقيه المحدث محمد السخاوي الذي قرأ عليه زروق «بلوغ المرام» واستمرت صلته حتى بعد رجوعه إلى المغرب، وكان من بين المترجمين لزروق لأنه توفي بعده. وثاني هذين العالمين هو الفقيه الصوفي أحمد بن عقبة الحضرمي الذي كان قادرياً يمنياً هاجر من بلده واستوطن مصر. التقى به زروق في القاهرة عند عودته من الحجاز سنة (876 هـ/ 1471 م)، وبقي معه قرابة ثمانية أشهر مستهدياً بنصائحه ومستشيراً إياه في كل كبيرة وصغيرة من أمره، حتى أصبح ينظر إليه على أنه زعيمه الروحي الوحيد. وقد استمرت هذه الصلة الروحية القوية بينهما حتى بعد رجوع زروق إلى المغرب تغذيها الرسائل المتبادلة بينهما والتي ظل الحضرمي يتعهد فيها زروق بخالص توجيهاته إلى أن توفاه الله عام 895 هـ.

وقد تكررت رحلة زروق إلى مكة المكرمة أكثر من مرة واحدة. وكان في كل مرة يلتقي بعلماء ومشايخ عصره في المناطق التي يمر بها، فيستفيد ويفيد.

وقد استقر به المقام في آخر حياته بمدينة مصراته، بليبيا، بعد أن ضاقت به سبل الحياة في بلاده ومل الحياة في فاس، وضجت نفسه من القاهرة، وأصبحت رغبته أن يجد المكان الذي يتوفر فيه الهدوء والسكينة والجو المناسب للخلوة والعبادة. وقد وجد زروق ضالته المنشودة في مدينة مصراته التي جاءها خلال عام (886 هـ/ 1481 م) ثم بقي فيها حتى وفاته 899 هـ/

1493م، لم يغادرها سوى مرتين، كانت أولاهما إلى الجزائر في سنة 891 هـ أو 892 هـ، وكانت ثانيتهما لتأدية فريضة الحج للمرة الثالثة والأخيرة في سنة 894 هـ/ 1489 م[7].

3 ـ نزعة زروق الصوفية وعوامل التأثير فيها:

ونتيجة لتلك التربية الدينية التيترباها زروق في طفولته، ولما كانت تغذيه به جدته المرأة الفقيهة الطيبة الصالحة في تلك المرحلة من إيمان قوي بالله وتوكل عليه واستقامة على دينه، ولما كانت تقصه عليه هذه الجدة الصالحة من حكايات الصالحين وكراماتهم ومعجزات النبي ﷺ، وللاستعداد الشخصي الطيب والصفاء الروحي الذي كان يتمتع به زروق بحكم فطرته ووراثته ومعدنه الطيب، ولروح التمسك بالدين والتقاليد الصوفية التي كان يتمتع بها أفراد أسرة زروق والمتصلون بتربيته الأولى، ابتداء من جده أبي والده الذي توفي قبل مولده، إلى والده الذي توفي في اليوم السادس من ولادته، كما قدمنا، والذي كان من أهل الولاية والصلاح، إلى جدته من ناحية أمه التي ربته على التقوى والصلاح، إلى زوج خالته الرجل الصالح الذي أصر أن ينفق على مرضعته طيلة مدة رضاعه، إلى خال جدته الفقيه الصالح أبي العباس أحمد بن محمد القشتالي الذي ظل زروق يحفظ له نصائحه المفيدة التي من بينها نهيه له عن الجلوس عند المحدث الذي يتكلم في الأسواق طول حياته، إلى زوج جدته الفقيه أبي العباس أحمد بن العجل الوزروالي الذي كان من بين نصائحه التي ظل زروق يحفظها له طول حياته نهيه له عن سبق الأضياف إلى القصعة، إلى الشيخ الصالح السلوي المعروف بنور الله والذي حنك زروق عند ولادته وكانت تقرأ عليه القرآن جدته مع أبيه، إلى عبد الله العبدوسي الذي حمل إليه زروق وهو لا يزال رضيعاً ثم لم يزل زروق يتردد إليه في تلك السن المبكرة في حياته لأن جدته كانت تقرأ مع أختيه الفقيهتين الصالحتين فاطمة وأم هانىء، إلى الشيخ الصالح الأمين أبي عبد الله محمد

---

(7) ينظر المرجع السابق، 28 ـ 63.

المعروف بالعطار الذي كان من أصحاب زوج خالة زروق ومن أصحاب شيخه أيضاً أبي عبد الله بن زمام والذي كانت له كراماته التي حدثه عنها شيخه ابن زمام وعاين بعضها بنفسه كالتي وقعت مع زوج خالة زروق في قصة الجار الذي جار عليه في حائط ادعى سقوطه وأخذ بذلك شبراً من أرضه، إلى غير ذلك من الأشخاص الصالحين الذين كانت لزروق فرصة الاحتكاك بهم في أطوار حياته الأولى وكان لهم بالغ التأثير ـ مع استعداده الفطري ـ في تكوين اتجاهه الصوفي، وفي حبه للأولياء والصالحين ولسماع سيرهم وحكاياتهم وكراماتهم، وفي وجود المتعة في رفقتهم وزيارة أضرحتهم.

وقد أخذ هذا الاتجاه الصوفي لدى زروق ينمو مع الأيام يغذيه الاستعداد الشخصي المناسب لذلك، والوسط الذي تربى فيه زروق والذي كان مليئاً بتوقعات السلوك الصالح منه، والتزامه بأوامر الدين ونواهيه وسلوكه طريق التقوى منذ صباه، واضطراب الحياة السياسية وكثرة الفتن وسوء أحوال المسلمين داخل بلاده وخارجها التي كانت دافعة له للهروب من واقعه المؤلم واللجوء إلى ربه وإلى حياة التصوف التي وجد فيها الأمن والسلام، والصحبة الصالحة التي حظي بها زروق، واتساع أفقه العلمي الذي لم يقف عند حدود علوم الفقه وأصول الفقه والحديث والتفسير وعلوم اللغة وغيرها من علوم عصره بل تعداها إلى علوم التصوف وقراءة أمهات كتب التصوف من أمثال إحياء علوم الدين للغزالي، ورسالة القشيري ومؤلفات ابن عطاء الله السكندري التي من بينها:

الحكم والتنوير ولطائف المنن ومفتاح الفلاح، وكتب الحارث المحاسبي، ومؤلفات ابن أبي جمرة، ومصنفات ابن الحاج التي من بينها المدخل، وكتب شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي التي من بينها عوارف المعارف، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، وما إلى ذلك.

يضاف إلى هذه العوامل التوجيه الصالح الذي كان يلقاه من أساتذته ومشايخه، سواء في المغرب أو في المشرق. ويأتي في مقدمة هؤلاء المشايخ الشيخ أبو عبد الله القوري والشيخ محمد بن عبد الله الزيتوني في المغرب،

والشيخ محمد السخاوي والشيخ أحمد الحضرمي في المشرق. وللزيتوني والحضرمي بالذات تأثيرهما البالغ في توجهه الصوفي، وكانت له مع الشيخ مراسلات عديدة تحمل في طياتها توجيهاً ومناقشات لأمور صوفية، لا يزال بعضها باقياً إلى الآن. وقد أورد بعضها الدكتور علي فهمي خشيم في بحثه القيم السالف الذكر عن أحمد زروق والزروقية. كما يمكن إيضاف إلى تلك العوامل أيضاً الخبرات الشخصية التي كان لها تأثيرها على وجدانه الداخلي والتي كان يحس بها أثناء زياراته لأضرحة الأولياء وأثناء خلواته للتعبد والذكر. ومن هذه الزيارات التي تحدث عنها زروق نفسه، هي زياراته لقبر الولي الصالح عبد الرحمن أبي يعزى يلنور (ت 572 هـ/ 1176 م) مع شيخه محمد بن عبد الله الزيتوني، وزيارته لضريح أبي مدين شعيب بن الحسين المتوفي بتلمسان (596 هـ/ 8911 م)، وهي الزيارة التي استغرقت رحلتها أربعين يوماً وكانت مليئة بالملابسات والأحداث على النحو المذكور في الكناش السالف ذكره. ومما قاله زروق عن زيارته الأولى في كناشه: «ولما كان آخر سنة سبعين زرنا الشيخ أبا يعزى، مع الشيخ الزيتوني وجماعة من الفقراء، فظهر لنا من أسراره وأنواره وبركاته ما لا مزيد عليه».

وكتابات زروق التي سنشير إلى بعضها في فقرة لاحقة من هذا الفصل تفيد أن زروق استطاع أن يحقق نضجاً في اتجاهه الصوفي وهو لم يتجاوز الثلاثين من عمره، كما تفيد أنه كان على دراية واسعة بالاتجاهات والتيارات والطرق الصوفية، سواء المقبول أو المرفوض منها من وجهة نظر الكتاب والسنة اللذين يقيس بهما مدى صلاحية أي اتجاه صوفي أو طريقة صوفية.

ومن الطرق الصوفية المقبولة التي كان زروق على دراية تامة بها والتي كانت لها انعكاساتها على طريقته الزروقية، هي الطرق التالية:

أ ـ الطريقة الجنيدية المنسوبة إلى أبي القاسم الجنيد والتي ترتكز على كمال متابعة السنة المحمدية، ومراقبة الباطن، واختيار الصحو وترجيحه على السكر، ورياضة النفس على بساط الخلوة.

ب ـ الطريقة القادرية التي تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني.

ج ـ والطريقة السهروردية المنسوبة إلى الشيخ شهاب الدين السهروردي.

د ـ والطريقة الشاذلية المنسوبة إلى الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الجبار الحسني المعروف بالشاذلي.

هـ ـ والطريقة الجزولية التي تعتبر فرعاً من فروع الطريقة الشاذلية والتي تنسب إلى أبي عبد الله محمد بن أبي بكر سليمان الجزولي الشريف الحسني، مؤلف «دلائل الخيرات في الصلاة على النبي ﷺ».

و ـ والطريقة العروسية التي تعتبر هي الأخرى فرعاً من فروع الشاذلية والتي أخذها الشيخ الزروق عن صاحبها أبي العباس أحمد بن عروس مباشرة، كما أخذها أيضاً عن شيخه أبي العباس أحمد بن عقبة الحضرمي[8].

إلى غير ذلك من الطرق الصوفية المرضيّ عنها التي كانت معروفة في وقت زروق، والتي كان زروق بكل تأكيد ملماً بأصولها وقواعدها، وكان كثيراً ما يستدل بأقوال أقطابها.

وكتابات الزروق كما تنبىء عن أنه كان على دراية تامة بالطرق الصوفية المقبولة والمرفوضة شرعاً، السابقة عليه والمعاصرة له، كما أنه على اطلاع بما حوته كتب التصوف المشهورة التي سبقت الإشارة إلى بعضها، فإنها تنبىء أيضاً عن أنه كان على دراية واسعة بالأحاديث النبوية المطهرة وآثار السلف الصالح وأقوالهم المدعمة لأصول وقواعد طريقته الصوفية. فالشواهد التي يستدل بها ويدعم بها آراءه ووجهات نظره تشمل ما لا يحصى من آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال وممارسات السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى جيل الصالحين من معاصريه. والأشخاص الصالحون الذين استدل زروق بآرائهم وأقوالهم وممارساتهم الصائبة يصعب حصرهم في مثل هذا الفصل الموجز، ولكنهم يشملون على أي حال كثيراً من الأسماء اللامعة التي كان لأصحابها الفضل في تأصيل التصوف الإسلامي، وذلك من أمثال: أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي، وأويس القرني، وعمر بن عبد العزيز،

---

(8) ينظر: المنهل الروي الرائق في أسانيد العلوم وأصول الطرائق. بيروت، 1968، ص 51 ـ 107.

والحسن البصري، ومقاتل بن سليمان، وأبي حنيفة النعمان، ومالك بن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل، والحارث المحاسبي، وأبي القاسم الجنيد، والهروي الأنصاري، والإمام الغزالي، وأبي القاسم القشيري، وعبد القادر الجيلاني، وأبي مدين شعيب، وأبي يزيد عبد الرحمن الزيات، وابن عطاء الله السكندري، وعبد السلام بن مشيش، وأبي الحسن الشاذلي، وأبي العباس المرسي، وإبراهيم بن أدهم، ومالك بن دينار، والفضيل بن عياض، وإبراهيم ابن يزيد النخعي، ومعروف فيروز الكرخي، وسفيان بن عيينة، وأبي بكر محمد الشبلي، وداود الطائي، وأبي يزيد البسطامي، وحبيب العجمي، وحسن التستري، ومحمد المرجاني، وأبي علي الثقفي، وأبي إسحاق الشاطبي، وابن خلدون، وأحمد الحضرمي، وعشرات غيرهم ممن وردت إشارات إلى أقوالهم وأفعالهم في كتابات زروق المختلفة في مجال التصوف. الأمر الذي يدل على سعة اطلاع زروق في مجال التصوف وعلى قدرته النادرة على الاستفادة من جهود جميع الذين سبقوه في بلورة وجهة نظره الصوفية وبناء طريقته السلفية السنية المتميزة التي هي فرع وامتداد للطريقة الشاذلية التي هي بدورها امتداد للطريقة المدينية والطريقة الرفاعية والطريقة القادرية. ثم إن الطريقة الشاذلية تتصل بالسيدين الشريفين الحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، كما سيأتي لنا بيان ذلك.

واطلاع زروق الواسع ـ كما تعكسه كتبه ورسائله ـ لم يقف عند ما كتبه الفقهاء والمحدثون والمفسرون والمتصوفة الذين يتفق مع أفكارهم، بل كان يتعدى ذلك إلى ما كتبه من يعارضهم كلياً أو جزئياً في أفكارهم من الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والمتصوفة من أمثال الفارابي، وابن سينا، وابن ماجه، وابن الطفيل، ومتكلمة المعتزلة والمجسمة، وابن تيمية والحلاج، ومحيي الدين بن عربي، والسهروردي المقتول، وابن الفارض، وأبي محمد عبد الحق ابن سبعين، وغيرهم.

ولكن حتى بالنسبة لهؤلاء الذين يخالفهم في وجهة نظرهم التي تتفق مع وجهة نظره السلفية السنية، وذلك مثل قولهم بنظرية الفيض وبالعقل الفعال وما يترتب عليه من القول بقدم العالم، ومثل قولهم بالظهور والحلول ووحدة

الوجود، وما إلى ذلك، فإنه يمثل معهم موقف المتسامح، ولا يتسرع في تكفيرهم، ويحاول أن يجد لهم مخرجاً مما تورطوا فيه. فهو يقول ـ مثلاً ـ في شرحه لما جاء في عقيدة الإمام الغزالي من أنه تعالى: «ليس في ذاته سواه ولا في سواه ذاته»: «يعني لا على معنى الحلول والاتحاد، ولا على معنى الظرفية والاتصال. وأشار رحمه الله بهذا النفي إلى مذهب الحلولية (الحوليين) القائلين بالاتحاد والواحدة من النصارى وغيرهم. وقال الشيخ الفقيه أبو حيان رحمه الله في كتابه: «النهر من البحر» عند تفسير قوله تعالى: **«وقالت النصارى المسيح ابن الله»**: «ومن بعض اعتقادات النصارى استنبط من تستر بالإسلام ظاهراً وانتمى إلى الصوفية حلول الله تعالى في الصور الجميلة، ومن ذهب من ملاحدتهم إلى الاتحاد والوحدة كفلان وفلان، وذكر جماعة من المتصوفة قدماء ومتأخرين. ثم قال: وإنما سردت ذلك نصحاً لدين الله تعالى. . . ، وشفقة على ضعفاء المسلمين، وليحذروا. فهم أشد من الفلاسفة الذين يكذبون الله تعالى ورسوله ﷺ، ويقولون بقدم العالم ويكذبون بالبعث. وقد أولع من انتمى إلى الصوفية بتعظيم هؤلاء، وأنهم صفوة الله تعالى وأولياؤه». قلت: لما ورد عنهم من الأعمال الصالحات وخوارق العادات وجميل الاعتقادات الذي ينفي اعتقادهم لظاهر ما ذكر عنهم، فيلزم تأويله عليهم، بما يرده إلى الحق، مع التبري من تكفير مسلم بما الظاهر براءته منه، إن احتمله كلامه: نعم يجب حسن الظن الذي لا يؤدي إلى الاغترار، والحذر الذي لا يؤدي إلى سوء الظن. وقد قال الشيخ أبو بكر فورك رحمه الله تعالى: «الغلط في إدخال ألف كافر بشبهة إسلام، ولا الغلط في إخراج مسلم واحد بشبهة كفر». كذا نقله عياض رحمه الله في الشفاء. وقد عرف من مذهب الصوفية تقديم حسن الظن أبداً رضي الله عنهم، وذلك غير دافع لما في نفس الأمر ولا موجب لانقلاب الحق باطلاً. وكان الأهم لي أن يحكم على الكلام بأنه صحيح أو فاسد، ويترك القائل بينه وبين ربه تعالى، ما لم يتعين حق شرعي فيجب القيام به، أو يخشى على مسلم فيتعين التحذير بحسب قوله»[9].

---

(9) أحمد زروق، شرح عقيدة الإمام الغزالي. (مخطوطة)، ص 11، 12.

ويتجلى هذا الموقف المتسامح من زروق مرة أخرى مع ابن سبعين الذي يختلف معه زروق في كثير من أفكاره الصوفية ويعارض ما تضمنه حزبه وأذكاره من ألفاظ مبهمة موهمة، وذلك على خلاف ما عليه الأحزاب المقبولة شرعاً كأحزاب الشيخ أبي الحسن الشاذلي. يقول زروق في شرحه لحزب البحر للشيخ أبي الحسن الشاذلي بشأن مؤلف هذه الأحزاب: «ثم إن منهم من أجرى مجرى الجمع والتفصيل بجميع الأحاديث المروية في الصباح والمساء وطرق التقديس والتنزيه والثناء بالألفاظ الشرعية من غير زيادة، طلباً للسلامة، ووقوفاً مع الرسم في موقف الإرادة، وهو أسلم. ومنهم من جرى مجرى الإفادة مع ذلك وهو أتم وأحكم، لا سيما إن تجنب الموهم والمنبهم، وقصد في أذكاره وأدعيته لذكر الأهم، كالشيخ أبي الحسن رضي الله عنه..

ومنهم من وقف فيه موقف المعارف والعلوم، ولم يبال بمبهم ولا موهم، كالشيخ أبي محمد عبد الحق إما ابن سبعين. إذ أتى بعبارات هاملة وأمور مشكلة متطاولة، أما اعتباراً بجريان حاله، وهو الظن، أو لأنه موضوع للخواص الذين لا يتوهمون به، والمتبادر، فيتعين اجتنابه على الضعيف بل القوي، من غير إنكار، مع ما أمكن من توجيه ذلك بوجه الحق وإقامة الحجج والأعذار. والحق أبلج والباطل لجلج، ومن عرف فليتبع، ومن جهل فليسلم. فإن كان الإنكار ليس بشيء، والاعتراض بغير حق ضلال على الجملة والتفصيل. فإن قلت: قد تكلم بعض الناس في ابن سبعين كلاماً فاحشاً بوجه يوجب عدم اعتباره، فكيف يلتفت إلى علومه وأدعيته وأذكاره؟! قلنا: لا يقبل قول إلا ببرهان، ولا يؤخذ شيء إلا بتبيان. وقد ثبت كونه من أهل العلم، ونقل كونه من أصحاب الحقائق والأحوال. بل حقق ذلك جملة من أتى بعده من الرجال، فلا يلتفت إلى إنكار المنكر في إسقاط مرتبته، ولا يؤخذ من كلامه إلا ما كان واضحاً في رتبته، وكذا ما كان من غيره على طريقته. فإن كان للعلم حرمته فللعلماء أيضاً حرمة. والمؤمن يلتمس المعاذير، والمنافق يتبع العيوب، بل يحدثها بغير حق، والأجهل منه متعصب بالباطل ومنكر لما به هو جاهل. واعلم أن الكلام صفة المتكلم، وما فيك ظهر على فيك.

والمبادرة بالإنكار كالمبادرة بالاعتراض. وأولى الناس بالحق من وقف إلى بيان التحقيق، وتوقف في مواقف الضرر والضيق، وإذا كان توقفه للاسترشاد، لا مخالة للمراد، وبالله التوفيق»[10].

وهكذا يمكن للباحث أن يجد في كتابات زروق العديد من النصوص التي تدل على تسامحه مع القائلين بما يخالف ظاهر الدين وتفويض أمرهم إلى الله، مع مخالفته لهم في مقولاتهم واعتبارها من البدع التي ينبغي للمريد أن يتجنبها.

4 ـ حياة عصر زروق وانعكاساتها على حياته وفكره:

إن كتابات زروق كما تعكس سعة اطلاعه وعلمه ودرايته التامة بالاتجاهات والطرق الصوفية التي كانت سائدة في عصره وتسامحه مع من يخالفهم في وجهات نظرهم، فإنها تعكس أيضاً حياة عصره والواقع السياسي والاجتماعي والثقافي الذي كان يعيش فيه وما كان يجري في ذلك العصر وفي هذا الواقع من نزعات وتيارات صوفية وفكرية وسياسية واجتماعية ومن ممارسات وعادات وتقاليد دينية واجتماعية، ومن منازعات واضطرابات سياسية.

فمن الناحية السياسية نجد كتب زروق، وبخاصة كناشة تشير إلى اضطراب الأوضاع الداخلية واستحكام الخلافات والمنافسات السياسية بين من هم في رأس الحكم في بلاده. ولم يكن الخلاف بين عبد الحق بن أبي سعيد الزناتي المريني آخر سلاطين الدولة المرينية في المغرب وبين وزرائه وحجابه من بني وطاس الذي انتهى بسقوط عبد الحق وبسقوط الدولة المرينية معه إلا أحد مظاهر الاضطراب السياسي الداخلي.

ولم تكن الحالة الخارجية للعالم الإسلامي بأفضل منها في داخل البلاد، حيث كانت بلاد الإسلام منقسمة إلى دويلات صغيرة متناحرة. وكان للمغرب

---

(10) أحمد زروق، كتاب مفاتيح العز والنصر في التنبيه على بعض ما يتعلق بحزب البحر للشيخ أبي الحسن الشاذلي (مخطوط)، ص 2 . 4.

نصيبه في هذا الانقسام وهذا التناحر، مما جعل دويلاته تقف عاجزة عن مد يد العون لأبناء عمومتهم في الأندلس التي كانت تسقط قطعة بعد أخرى في أيدي الإسبان حتى أخرج العرب منها نهائياً بسقوط غرناطة آخر معقل عبد الله بن الأحمر في عام 897 هـ/ 1491 م، كما وقفت عاجزة عن صد هجمات البرتغاليين الذين لم يكتفوا بإخراج العرب من بلادهم، بل أخذوا يهاجمونهم في عقر دارهم حتى استطاعوا أن يستولوا على عدد من المدن الساحلية المغربية.

ولم تكن الحالة الاجتماعية والثقافية والدينية بأحسن من الحالة السياسية، حيث اختل الأمن وأصبح الإنسان لا يأمن على نفسه وماله كما تدل على ذلك المضايقات والتهديدات التي تعرض لها زروق في رحلته الداخلية لزيارة ضريح الشيخ أبي مدين، كما فسدت الذمم وانتشر الجهل وقل طالبو العلم وكثر أدعياؤه وقل العاملون به وغلبت على كتبه اللفظية والتقليد والنقل غير الواعي، وانتشر الحقد والحسد حتى بين العلماء أنفسهم، وانحرف التصوف عن مساره الأصلي السليم، وانتشرت البدع الضالة والدعاوى والطرق الصوفية المنحرفة التي خصص زروق قدراً كبيراً من كتاباته للرد عليها ولفضحها وبيان أخطائها، كما يتضح من النصوص القليلة التي سننقلها بعد قليل من بعض كتبه.

ولهذه الأسباب وغيرها أخذت نفس زروق تضيق بالحياة ببلده فاس ويزيد ضيقه منها كلما تقدمت به السن، وكثرت خلافاته مع فقهاء ومتصوفة عصره حتى أصبحت الحياة في فاس بالنسبة إليه في نهاية الأمر غير محتملة، مما جعله يقرر الهجرة عنها والبحث عن مستقر جديد له يجد فيه الأمان والطمأنينة والتفرغ لعبادة ربه وخدمة العلم النافع والدعوة إلى طريقته السمحاء والمستمدة من الكتاب والسنة. وانتهى به المطاف في آخر الأمر إلى مدينة مصراته، بليبيا التي وجد فيها ضالته المنشودة وبقي فيها حتى وفاته بها على نحو ما قدمنا في فقرة سابقة من هذا البحث[11].

(11) ينظر الكناش، وعلي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية. ص 9 ـ 64.

وما ذكره زروق في كتبه حول اضطراب الحياة في عصره وفساد الذمم في عصره وضعف الهمم وانتشار الجهل وانتشار البدع وسوء الفهم للدين القويم والتصوف الصحيح أكثر من أن يتسع لذكره هذه الفقرة البسيطة من هذا الفصل. وعلى سبيل المثال يمكن أن نورد بعض النصوص من كتابان من كتب زروق التي انتقد فيها زروق حياة عصره والحركات الصوفية التي كانت منتشرة في زمانه، وهما: كتاب «عدة المريد»، وكتاب «الإعانة».

(أ) ففي «عدة المريد»: نجد زروق يتحدث في أحد المواقع منه عن أصول الطريقة الصوفية السليمة، ثم يقول معلقاً على ذلك: «هذه هي الأقوال التي من ضيعها حرم الوصول. وأكثر أهل الزمان على ذلك، إلا من عصم الله سبحانه وقليل ما هم. وقد قال ﷺ: «إن مما في صحف إبراهيم عليه السلام: وعلى العاقل أن يكون عارفاً بزمانه مقبلاً على شأنه ممسكاً للسانه...» (الحديث). فمعرفة الزمان وأهله صعب، والكلام فيه متسع رحب، وفيه من الآفات الدنيوية ما نسأل الله السلامة منه، ومن تحريك الآثار النفسانية ما نرغب في الخلو عنه، لا سيما ما يشتبه فيه الحق بالباطل ويظهر المتحلي به كالعاطل. فإن النفس تسرع لإنكاره، ولا يصح من المشفق على نفسه وجود إظهاره، لما يحرك من عقار التعصب والإذاية وما يوجبه من اشتداد الغواية، لكن الحق أبلج والباطل لجلج، والدين النصيحة، والسكوت في الحق فضيحة. فوجب أن نأتي من ذلك بما هو الأهم لشيوعه في الوقت، حماية لمن وقف عليه من أسباب البعد والمقت. فنذكر أموراً يدعي أهلها أنهم على طريقة السادة الصوفية، ويرون في ذلك أنهم على حالة سنية سنية، من غير دليل واضح قاطع ولا نور ظاهر ساطع.... وإنما هي طريقة معوجة وأمور ملبسة مروجة، يغتر بها الجاهل فيتبع، ويحتج بها المتعصب فيضل ويبتدع، أعاذنا الله مما ابتلاهم به، وسلك بنا طريق الحق بفضله»[12].

ثم أخذ زروق في هذا الكتاب يبين الأخطاء والانحرافات التي وقع فيها

---

(12) أحمد زروق، عدة المريد من أسباب المقت في بيان الطريق وذكر حوادث الوقت. (مخطوطة)، ص 3.

بعض الطريق الصوفية السائدة في عصره. كان من بين هذه الأخطاء والانحرافات التي ذكرها: ترك أصحاب هذه الطرق لتلاوة القرآن الكريم ولطلب العلم مع تواتر الأدلة الحاثة على ذلك، وهجرهم للصلاة على النبي ﷺ، مع أن الله جل شأنه أمر بالصلاة عليه ووردت الأحاديث النبوية الكثيرة الحاثة على الصلاة عليه ﷺ، وهجرهم للأذكار الواردة شرعاً واستبدالها بأذكار من عندهم، واقتصارهم على الذكر الجماعي والجهر به مع أنه مرجوح السند. لقوله عليه السلام: «خير الذكر الخفي»، وتأخيرهم للقنوت في صلاة الصبح، ولجوءهم إلى اتباع الرخص من غير ضرورة كصلاة النافلة في جماعة كبيرة، وتركهم للمطلوب من الرخص كرخصة قصر الصلاة في السفر التي تعتبر من السنن المرغوبة، لقوله ﷺ: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه»، ولقوله عليه السلام أيضاً: «خيار أمتي الذين إذا أساؤوا استغفروا، وإذا سافروا أفطروا وقصروا». وقد قال ابن عمر رضي الله عنهما: «صلاة السفر ركعتان، من خالف السنة كفر». يعني إن تحققت، وكان ذلك منه استحباباً لها. ومن هذه الأخطاء والانحرافات التي بينها زروق أيضاً في هذا الكتاب بالنسبة لأصحاب هذه الطرق: الانقياد الأعمى لمشايخ طرقهم، والمبالغة في تقديرهم والتكلف في استئذانهم، حتى إنهم كانوا يستأذنونهم في أخص شؤونهم الخاصة الداخلية، والادعاء الفارغ لبعض مشايخ هذه الطرق المنحرفة، حتى استفاض عن بعضهم أنه كان يقول لمريديه: «أضمن لكم ثلاثة مواقف: الخاتمة عند الموت، والثبات عند السؤال في القبر، والجواز على الصراط». ويعلق زروق على هذا الادعاء بالباطل بقوله: «وهذا شيء لا يقوله عاقل، لأن هذه المواقف لا يقدر أحد أن يملكها لنفسه، فكيف يصح ذلك لغيره؟! وإذا كان دعاء الرسول يومئذ: «رب سلم سلم» ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل، كما صح. فكيف يجوز أن يفوه بهذا مسلم؟ نسأل الله العافية. بل قد بلغني عن بعض أتباعهم أنه قال: «أضمن ذلك بالعدالة». وهذا هو البلاء المبين. لكن الحرص على الاستتباع مع ادعاء المزية وعظم الجهل ومخاطبة الجهال بأمر غائب عن الأعيان لا يتبين كذبه يحمل على أكثر من هذا نسأل الله السلامة»[13]. ويستمر

---

(13) نفس المرجع السابق ص 33.

زروق في نقده لمتصوفة عصره وبيان بدعهم وانحرافاتهم عن جادة الدين القويم والتصوف الصحيح إلى أن يقول بعد صفحات مما تقدم في كتابه السالف الذكر:

«واعلم أن هذا الزمان كثر فيه المدعون وعدم ظهور المحققين، فلا تكاد تجد إلا مشغولاً بدنيا أو محجوباً بدعوى أو مفتوناً بهوى. فلزم الحذر على قدر ذلك، حتى لقد أفتى بعض فقهاء المغرب من المتقدم زمانهم بأن طريق الصوفية لا يجوز الدخول فيه في هذه الأزمنة أصلاً إلا القائم به على وجهه لا لعلة فيه. وسمعت شيخنا أبا العباس الحضرمي رضي الله عنه ارتفعت التربية بالاصطلاح في سنة أربع وعشرين وثمانمائة. ولم يبق إلا الإفادة أو الإنارة بالهمة والحال. وعليكم بالكتاب والسنة من غير زيادة ولا نقصان. قلت: ثم بعد كلامه هذا تتبعت الطرق التي بأيدي الناس اصطلاحية، فلم أجد مع واحد منهم حقيقة ولا طريقة ولا ترسم إلا مجرد النسبة. يعرف ذلك من تأمله. . . . وحكمة ذلك أن النفوس لما كانت قبل هذا قريبة من الحق محجوبة عنه بالاصطلاحات أفاد فيها الاصطلاحات. فلما بعدت عنه لغلبة الفساد على الزمان وحجبت بالظلمات، لم يفد فيها ذلك لاختصاصها بتمام النور. وانتقل الأمر إلى الهمم والأحوال كما أن في الأمر الأول، حيث كانت كلمة الجاهلية غالبة على النفوس. فلم يفد فيها إلا ظهور نور النبوءة المذهب لكل ظلال وظلمة، دون اصطلاح ولا غيره. والأمر جار بالوراثة على نسبته فافهم وبالله التوفيق. ومما يتعين على طالب هذا الطريق الحذر من هفوات المنتسبين إليه قولاً وفعلاً. وقد قال الشيخ محيي الدين: احذر هذا الطريق فإن أكثر أهل الأهواء ينتسبون إليه، أو كلاماً هذا معناه، والقراء المداهنين، أو المتصوفة الجاهلين»[14].

ثم يستمر زروق في كتابه هذا في فضح وبيان الانحرافات والبدع التي وقع فيها متصوفة عصره، وفي محاولة رسم الطريق نحو تصوف سليم من هذه الانحرافات والبدع، يستمد أصوله وقواعده من الكتاب والسنة ومن آثار

(14) نفس المرجع السابق ص 43، 44.

وممارسات السلف الصالح المتفقة مع الكتاب والسنة، فليرجع إليه[15].

(ب) وفي كتاب الإعانة: تعرض زروق أيضاً لنقد أهل عصره وبيان سلبيات زمانه في عدة مواقع منه: ففي موقع من هذه المواقع تحدث زروق عن الصفات المرغوبة التي ينبغي أن يتحلى بها المريد الصالح، ولكنه استدرك في نهاية قوله، ليقول: «وإن هذا لعزيز في هذه الأزمنة، ولا سيما في حق بعض الناس وفي بعض الأمكنة، لكن منة الله لا تتقيد بالزمان ولا يمنعها وجود الدفع في المكان»[16].

ويقول في موقع آخر من هذا الكتاب، بصدد حديثه عن حاجة المريد إلى شيخ ناصح أمين «صاحب عمل وعلم صحيح، يقيمك مقام نفسه، ويعمل معك ما يجده في رمسه. فلا يألوك نصحاً إلا بذله، ولا توجهاً من التكميل إلا استعمله، وهو الآن معدوم في المشرق والمغرب. وإن وجد فأغرب من عنقاء مغرب، لأنك لا تجد إلا صاحب حال وهمة أو صاحب علم وعمل بلا همة»[17].

والمريد كما يحتاج في تربيته إلى شيخ صالح يأخذ بيده فإنه يحتاج أيضاً إلى أخ صالح معين بحاله وعمله. ولكن زروق بالرغم من إيمانه بأهمية مثل هذا الأخ فإنه يقرر ندرته في زمانه مثل ندرة المربي الصالح، ويقول في موقع ثالث من الكتاب السابق: «وهذا أيضاً أعز في الوجود من الغريب، وأبعد من البعيد، لفساد الزمان ووقوع المداهنة من الإخوان»[18].

ويقول في موقع رابع من الكتاب السابق: «واعلم أني خبرت الناس جملة وتفصيلاً، فلم أجد إلا رجلاً يريد أن يكمل بك دنياه، أو رجلاً يريد أن يستعين بك على هواه، أو ثالثاً يستأنس به فيما هو به من مناه. والكمال كله

---

(15) نفس المرجع السابق ص 94.

(16) أحمد زروق، إعانة المتوجه المسكين إلى طريق الفتح والتمكين. (تقديم وتحقيق: علي فهمي خشيم. ليبيا وتونس: الدار العربية للكتاب، 1980، ص 36.

(17) نفس المرجع السابق، ص 79.

(18) نفس المرجع السابق، ص 80.

في علم بحق أو عمل بصدق أو حال بحقيقة، ولن تصل من كل منها إلا ما قسم لك..»[19].

ولكن بالرغم من الصورة المظلمة التي يعطيها زروق في بعض كتبه عن عصره وأهل عصره والتي نقلنا منذ قليل بعض ملامحها فإنه لم يكن فاقد للأمل كلية ولم يكن يعوزه العثور على بعض المشايخ والإخوان الصالحين الذين يأخذون بيده إلى طريق الخير والصلاح ويوجهونه إلى الطرق الصوفية الصالحة السائرة على هدى الكتاب والسنة وأثر السلف الصالح كالقادرية والمدينية والشاذلية والعروسية وغيرها، التي استطاع أن يسترشد بها في رسم طريقته الخاصة.

(19) نفس المرجع السابق، ص 94.



الإسلام هو الدين الوحيد الذي احتوى بين دفّتيه منهجاً متكاملاً، لديه القدرة الكاملة، والشاملة على إتيان النفوس، من أبوابها الطبيعية، والتغلغل فيها من طريق مؤثّراتها الفطرية، التي لا تجد النفس السوية معها مناصاً إذا مسّتها إشراقات الحق والخير، من التسليم إليها، والاستجابة لها.

لقد كان الإسلام ـ ولا يزال ـ دين الفطرة النقية، والتشريع السمح الذي يتسم بالسهولة واليسر، والبعد عن التشدد والتعقيد، في كل مناحيه، ومقاصده ومراميه.

راعى اللّه في الإسلام ما تقتضيه النفوس، وما جبل عليه الخلق، فجعل تكاليفه غير زائدة على قدرتهم، بل إنه من أجل ما يحمله من عناصر البقاء والعموم، لجميع البشرية ترك الآصار والأغلال، التي ضربها على بني

إسرائيل، جزاء ظلمهم وعدوانهم، قال الله ـ سبحانه وتعالى ـ وفي ذلك ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1].

وذلك اليسر والسهولة في أحكامه واضح، لكل من تتبّع الشريعة في أصولها وفروعها، وقد زخر كتاب الله وسنة رسوله ﷺ بالنصوص التي تدل على ذلك وتؤيده قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[5].

فهذه الآيات ـ وغيرها كثير ـ تنطق بنفي الحرج في مسائل الدين كلها، وتدل بوضوح على أن الله أراد أن تكون مبنية على أساس من السعة والتيسير والسماحة[6].

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 157.

(2) سورة الحج، الآية: 78.

(3) سورة المائدة، الآية: 6.

(4) سورة البقرة، الآية: 185.

(5) سورة النساء، الآية: 28.

(6) د. عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة، صور من سماحة الإسلام ص 10 ـ ص 11ط: دار المطبوعات الحديثة بجدة سنة 1406هـ/ 1986م.

وإذا تصفحنا كتب السنة وجدناها تحمل وقائع كثيرة من أفعال النبي ﷺ: «**أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة**»[7].

وأخرج الإمام أحمد: أنه ﷺ قال: «**إن خير دينكم أيسره**»[8] وأن الصحابة ﷺ سألوه عن أشياء تحرجوا منها، فقال لهم: «**إن دين الله ـ عز وجل ـ في يسر ثلاثاً**»[9].

وكان في ذروة وصاياه ﷺ ـ لقواد الجند، وأمراء الولايات: أن يعملوا على أساس من اليسر ودفع الحرج، وتجنب التشديد، وكل ما كان من شأنه إعنات الناس، والتشديد عليهم[10].

وروى أن النبي ﷺ قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري ـ حينما بعثهما إلى اليمن ـ : «**يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا**»[11].

ولقد فهم المسلمون الأولون هذا، فدرجوا في مسالك الكمال، وصعدوا في مراقي العلا، يشمل الصفاء كل نواحيهم، ويعمهم الحب والتفاهم في تلاقيهم، فقد وجدوا في كنف دينهم السمح حياة هادئة مستقرة، فسعدوا بظلالها الوارفة، ونعموا بأنوارها الهادية.

لقد وجدوا في هذا الدين ضالتهم المنشودة، وجدوا فيه منهاجاً باراً، حانياً، عطوفاً، يقدم لهم كل ما يطمئنهم ويثلج صدورهم، ويبعد عنهم كل ما يسوءهم ويحزنهم.

لقد شرع الله هذا الدين لعباده، فجعله سهلاً سمحاً واسعاً، ولم يجعله

---

(7) رواه البخاري في صحيحه مع فتح الباري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر ج 1 ص 93.

(8) رواه أحمد في مسنده، ج 5 ص 32 ج 4 ص 338 ورواه الطبراني، في المعجم الصغير ج 2 ص 107، ط: الثانية، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة 1388هـ/ 1986م.

(9) رواه أحمد في مسنده ج 5 ص 69، من حديث عروة الفقيمي.

(10) د. عبد العزيز الربيعة صور من سماحة الإسلام ص11.

(11) رواه البخاري في صحيحه مع فتح الباري، كتاب العلم، باب ما كان النبي يتخولهم بالموعظة كي لا ينفروا ج 1 ص 163 وفي كتاب الأدب، باب قول النبي ـ ﷺ ـ «**يسروا ولا تعسروا**» ج 20 ص 524.

ورواه مسلم في صحيحه بشرح النووي، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ج 12 ص 42.

ضيقاً حرجاً، لتتفتح النفس البشرية من خلال مناهجه، وتنمو وتزدهر، وقد أشربت حسب عقيدته وتعاليمه، واحترام مبادئه وآدابه، والالتزام بأخلاقه وسلوكياته، بعد أن رأت فيه الوجه الأصيل، للفطرة النقية التي فطر الله الناس عليها، من السهولة ووضوح القصد، والبعد عن كل ما من شأنه تكليف الإنسان من أمره عسراً، ووضعه في دائرة الضيق والحرج، إذ يريد الله ـ تعالى ـ بنا اليسر، ولا يريد بنا العسر، الأمر الذي يبعث النفوس على الأمل، ويحفز الهمم للنشاط والعمل.

قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[12].

إنه على قدر الجهد يكون العمل، وعلى قدر الوسع والطاقة يكون التكليف، وعلى قدر العمل والإنتاج يكون الجزاء، فالله ـ سبحانه وتعالى ـ لطيف بعباده، ورحيم بمخلوقاته، لم يكلف البشر فوق طاقتهم، أو يفرض عليهم ما ليس في استطاعتهم، شفقة عليهم، ورأفة بهم، ورفقاً وإحساناً، وتفضلاً منه عليهم، كما أنه ـ سبحانه وتعالى ـ لا يحاسب العبد إلا بناءً على الواقع الفعلي، لما اقترفت يداه أو تلفظ به لسانه، أو ما اكتسبته جوارحه عن حرية واختيار.

أما ما لا يملك دفعه من وسوسة النفس الأمارة بالسوء وهمساتها بالشرور والآثام، وما قد يعزم العبد عليه، دون أن ينفذ ما عزم عليه، فإن الله لا يحاسب الإنسان على مثل هذه الأشياء تكرماً منه، وشفقة على عباده من حيث إنه لم يكلفهم ما لا يطيقون ولم يؤاخذهم بما لا يعلمون، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى

(12) سورة البقرة، الآية: 286.

﴿ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ أَنتَ مَوۡلَىٰنَا فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[13].

فالله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يكلف عباده إلا ما يستطيعون تأديته، والقيام به، ولذلك كان كل مكلف مجزياً بعمله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

ويقول ابن كثير: إن الله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يكلف أحداً فوق طاقته، وهذا من لطفه ـ تعالى ـ بخلقه، ورأفته، وإحسانه إليهم[14]... فالله لا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يحملها إلا ما تسعه وتطيقه ولا تعجز عنه[15].

فالإسلام ـ كما ترى ـ دين السماحة واليسر، جاء بالحنيفية السمحة، التي كانت منهجاً لإبراهيم ـ عليه السلام ـ وسائر الأنبياء ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفًاۚ﴾[16].

لقد خلق الله الإنسان وعلم ضعفه، ومدى طاقته واحتماله، فشرع له بالقدر الميسر الذي يستطيعه، ولا يشق عليه: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[17].

قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[18].

يقول الفخر الرازي: «هذا عام في كل أحكام الشرع، وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا، إحساناً منه إلينا، ولم يثقل التكليف، كما ثقل على بني إسرائيل»[19].

وإرادة التخفيف عن المسلمين ـ فيما أخذهم الله به من أحكام: هي من حكمة الله ورحمته، ليس لأحد أن ينازع الله في حكمته، أو يمسك عن عباده

(13) سورة البقرة، الآية: 286.
(14) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1 ص 508.
(15) القاسمي، محاسن التأويل ج 3 ص 734.
(16) سورة الأنعام، الآية: 161.
(17) سورة الملك، الآية: 14.
(18) سورة النساء، الآية: 28.
(19) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 5 ص 70.

رحمته، لأنه لا متعلق لأحد بهذه الإرادة ولا مطلوب فيها لأحد، إنها خالصة من الله بعباده[20].

ولا يفوت الباحث: أن يعرف أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد هيأ نبيه محمداً ﷺ وأعده على نحو خاص، يتواكب دائماً مع روح الإسلام ومنهاجه، في اليسر، والسماحة، والتخفيف، ورفع الحرج، فكان خير نبي بعث بخير رسالة، لخير أمة أخرجت للناس، قال تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ ۝٧ وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ ۝٨﴾[21] التي يسهل على النفوس قبولها، ولا يصعب على العقول فهمها، وقد جعلت الآية الإنسان هو الميسر للفعل، وليس الفعل هو الميسر للإنسان، من قبل أن الفعل لا يحصل إلا إذا وجدت العزيمة الصادقة والإرادة النافذة لإيجاده، مع التوفيق لسلوك أقوم الطرق، التي توصل إليه[22].

فالله ـ سبحانه وتعالى ـ لم يجعل الشريعة التي دعا إليها الرسول ﷺ إلا لتكون مصدر إشعاع، ومنار هداية، وموئل رحمة منه ـ سبحانه وتعالى ـ إلى عباده، تشع من جوانبها السماحة واليسر، قال تعالى: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ۝٣﴾[23].

فالإسلام دين لا تكلف فيه ولا إعنات، ولا تنطع، ولا تشدد، ولقد نعى النبي ﷺ على المتنطّعين، والمتزمتين، ووضح أن عبادة الله ـ سبحانه وتعالى ـ تقوم على الالتزام بأوامره، واجتناب نواهيه، وطاعته بالقدر الميسور الملائم لطبيعة البشر، فلا تجاوز أو تقصير في حق الفرد، وحقوق الآخرين عليه.

عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا، وقاربوا واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيء من**

---

(20) عبد الكريم الخطيب التفسير القرآني للقرآن ج 5 ص765، ط: دار الفكر العربي، بمصر.

(21) سورة الأعلى، الآيات: 6 ـ 8.

(22) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج 7 ص 109.

(23) سورة طه، الآيات: 1 ـ 3.

الدلجة»[24].

وعن أبي مسعود ﷺ عن النبي ﷺ قال: **«هلك المتنطعون»** قالها ثلاثاً[25].

وعن أنس ﷺ قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ فلما أخبروا كأنهم تقالوها، وقالوا: أين نحن من النبي ﷺ وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر.

قال أحدهم: وأما أنا فأصلي الليل أبداً، وقال الآخر: وأنا أصوم الدهر أبدا ولا أفطر، وقال الآخر: وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله ﷺ إليهم فقال: **«أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي، وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»**[26].

لقد نهى الإسلام عن الغلو في الدين، من غير مراعاة لحق النفس، وحقوق الآخرين قال رسول الله ﷺ: «لا تغلوا في دينكم، فإنما هلك من كان قبلكم بغلوهم في دينهم»[27].

وقال ﷺ: **«الإسلام متين، فأوغل فيه برفق، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه»**.

ومن سماحة الإسلام ويسره: إباحة طعام أهل الكتاب[28] ومشروعية الرفق بأهل الذمة[29] والرحمة العامة بالناس كلهم، قال رسول الله ﷺ:

---

(24) مصطفى المراغي، تفسير القرآن ج 30 ص 124.

(25) رواه البخاري في صحيحه مع فتح الباري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر ج 1 ص 93.

(26) رواه مسلم في صحيحه بشرح النووي، كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن ج 16 ص 220.

(27) رواه البخاري في صحيحه مع فتح الباري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح ج 9 ص 104.

(28) رواه أحمد في مسنده ج 1 ص 215، 347.

(29) ابن قدامة، المغني ج 9 ص390 تحقيق محمود عبد الوهاب فايد، وعبد القادر أحمد عطا، ط: مكتبة القاهرة سنة 1389هـ/ 1969م.

«الراحمون يرحمهم الرحمن، وارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»[30].

وقال: **«من لا يرحم لا يرحم»**[31].

لقد جاء الإسلام حكيماً في توجيهاته، شريفاً في وسائله ومقاصده، نبيلاً في أهدافه وغاياته، كريماً عندما قدر ضعف الإنسان، وراعى ظروفه، لأنه أدرى بالمصلح له من المفسد، فتعامل معه برفق وحنان، كما يتعامل الطبيب الماهر مع مريضه على النحو الذي يكفل له السلامة، ويضمن له الصحة والعافية.

والباحث في صفحات يسر الإسلام وسماحته، يجد جوانب متعددة، ورياً متجدداً وزاداً لا ينفد.

فالإسلام على يسر في كافة أحوال المسلمين وسائر شؤونهم، ليظفروا بمرضاة الله، ولتزدهر بهم شجرة الحياة، لأن كل ما فوق الوسع والطاقة، لا يكلف الله به عباده، حتى لا يتطرق إليهم الملل، ولا يشيع فيهم السأم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[32].

لقد راعى الله ظروف الإنسان العارضة، وقدر أحواله الطارئة التي تخرج عن إرادته، فنظر إلى ذلك نظرة اليسر والتسامح والتخفيف، رفعاً للإثم، ودفعاً للحرج، فأباح التيمم لعباده عند المرض، أو السفر الذي يمنع من استعمال الماء، أو عند فقدانه توسعة منه على عباده، ورحمة بهم، وذلك بالصعيد الطيب، فالله ـ تعالى ـ غني عن عباده ولا يشرع لهم إلا ما فيه الخير والنفع لهم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ

---

(30) د. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ص 9 ـ 30، ط: مكتبة وهبه بالقاهرة سنة 1397هـ/ 1977م.

(31) رواه أحمد في مسنده، ج 2 ص 160.

(32) سورة البقرة، الآية: 286.

ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[33].

فالإسلام دين السماحة، يريد للمنتسبين إليه اليسر، ولا يريد بهم العسر فلقد رخص الشارع للمريض الذي يضره استعمال الماء، أو المسافر الذي ليس لديه من الماء ما يكفيه لطهارته، أو المنقطع في مكان ليس به ماء: أن يتيمّم صعيداً طيباً، تيسيراً من الله ورحمة بعباده. فالله ـ سبحانه وتعالى ـ ما يريد ليجعل على المسلمين فيما شرعه حرجاً ما، ولا أدنى ضيق، وأقل مشقة[34].

فلهذا سهل الله على المسلمين، ويسر ولم يعسر، بل أباح التيمم عند المرض وعند فقد الماء، توسعة عليهم، ورحمة بهم[35].

لقد أراد الله لعباده اليسر والتخفيف، فأمرهم بالصلاة والقدر الذي يتيسر لهم، وتتحمله قواهم البدنية، حتى لا يسأم الناس، فيملوا الطاعة، والناس منهم المريض، والمسافر والمجاهد، الذي لا يستطيع ذلك، فخفّف الله عن الجميع تفضلاً منه وتيسيراً على عباده.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَىِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ۚ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ ۙ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ۚ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ۚ وَٱسْتَغْفِرُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌۢ ﴾[36].

فالله يعلم أنكم لن تحصوا ساعات الليل إحصاءً تاماً، فإذا زدتم على

---

(33) سورة المائدة، الآية: 6.

(34) رواه البخاري في صحيحه مع فتح الباري، كتاب الأدب، باب رحمة الولي وتقبيله ومعانقته ج 10 ص 426.

(35) مصطفى المراغي، تفسير القرآن ج 6 ص 64.

(36) سورة المزمل، الآية: 20.

المفروض ثقل ذلك عليكم، وكلفتم ما ليس بفرض، وإن نقصتم شق هذا عليكم، فتاب عليكم، ورجع بكم من تثقيل إلى تخفيف ومن عسر إلى يسر، وطلب منكم أن تصلوا ما تيسر بالليل(37).

فلا تتجاوزوا ما قدره لكم رحمة بأنفسكم(38) ويقول تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾﴾(39).

فالسفر يفرض على صاحبه أن يسير في برنامج غير برنامجه الذي استمرأ سلوكه في حال الإقامة، كما أنه يفرض عليه تجشم المصاعب من الإدلاج، والسهر، والتعرض للبرد، أو الحر، أو إعواز الماء، وخوف الانقطاع، فهو حينئذٍ ليس بمطمئن البال، ولا يستريح الجسم، ومن أجل ذلك كان السفر مظنة للمشقة والعناء، فكان جديراً بأن يحظى بنوع من اليسر والسهولة في التكاليف، كي يستطيع المسافر القيام بها، دون إدخال له في الحرج(40) ولهذا ليس على المسلمين جناح أن يخففوا من كمية الصلاة، بأن تجعل الرباعية ثنائية(41).

ومن يسر الإسلام وسماحته في الصلاة أنه قد يطرأ على الإنسان ما يجعله لا يستطيع أداء الصلاة المكتوبة قائماً، كما هو الحال في الظروف العادية المألوفة، كأن يكون في حالة خوف من عدو متربص، أو وحش مترقب، أنه في هذه الحالة يصلي كيفما تيسر له، راجلاً أو راكباً، حيثما توجه ولا تسقط بحال. هذا إذا كان منفرداً، أما إذا كانت جماعة: فلها أحكام مبسوطة في كتب الفقه.

قال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ۖ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ

---

(37) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج 3 ص 55.

(38) مصطفى المراغي، تفسير القرآن، ج 29، ص 120.

(39) سورة النساء، الآية: 101.

(40) القاسمي، محاسن التأويل ج 16 ص 5963.

(41) د. عبد العزيز الربيعة، صور من سماحة الإسلام ص 50.

﴿كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾[42].

يقول القرطبي: فكما أمر الله تعالى بالقيام له في الصلاة بحال القنوت، وهو: الوقار، والسكينة، وهدوء الجوارح، وهذا على الحالة الغالبة من الأمن والطمأنينة، ذكر حالة الخوف الطارئة أحياناً ويبين أن هذه العبادة لا تسقط عن العبد بحال، ورخص لعباده في الصلاة رجالاً على الأقدام، وركباناً على الخيل والإبل ونحوهما، إيماءً وإشارة بالرأس حيثما توجه. هذا قول العلماء وهذه هي صلاة الفذ، الذي قد ضايقه الخوف على نفسه، من سبع يطلبه أو من عدو يتبعه، أو سبيل يحمله، وبالجملة فكل أم يخاف منه على روحه فهو مبيح ما تضمنته هذه الآية[43].

فإن خاف المسلمون أي ضرر من القيام قانتين لله، صلوا كيفما تيسر لهم راجلين أو راكبين، وفي هذا تأكيد للمحافظة على الصلاة، وبيان أنها لا تسقط بحال، إلا حال الخوف على النفس أو المال أو العرض مظنة العذر في تركها، كما يكون السفر عذراً في ترك الصيام، والسبب في عدم سقوطها على المكلف في كل حال، إنها عمل مذكر بسلطان الله ـ سبحانه وتعالى ـ المستولي علينا، وعلى العالم كله، وما الأعمال الظاهرة إلا مساعدة على العمل القلبي المقصود بالذات، إذ من شأن الإنسان أنه إذا أراد عملاً قلبياً، يحتاج إلى جمع الفكر، وحضور القلب أن يستعين على ذلك ببعض ما يناسبه من قول وعمل.

فإذا تعذر عليه بعض الأعمال البدنية فلا تسقط العبادة القلبية، وهي: الإقبال على الله، مع الإشارة إلى تلك الأعمال بقدر المستطاع، ويكون ذلك حين قتال العدو، أو الفرار من أسد، فيصلي المكلف راجلاً أو راكباً إن حانت الصلاة، لا يمنعه من ذلك الكر والفر، والطعن والضرب، ويأتي من أقوال الصلاة وأفعالها بما يستطاع من ركوع وسجود، ولا يلتزم التوجه للقبلة[44].

---

(42) سورة البقرة، الآية: 239.

(43) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج 2 ص 347.

(44) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج 1 ص 1031.

فالصلاة لما كانت خير ذكر، قصد أمر الله بها المؤمن، وكلفه بأدائها على أي وجه استطاعه، والمؤمن من يجب عليه أن يذكر الله في كل أحيانه، كما كان يفعل النبي ﷺ لأنه بذكر الله تطمئن القلوب، وبالتفكير في ملكوته وآلائه يرسخ الإيمان، والصلاة من الذكر، فإن صلى الإنسان وكان مريضاً يشق عليه القيام، صلى قاعداً، فإن لم يستطع فعلى جنبه، يومىء إيماءً، فما جعل الله على المسلمين في الدين من حرج.

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[45] وإذا كانت الآية في الصلاة ففقهها: إن الإنسان يصلي قائماً، فإذا لم يستطع فقاعداً فإن لم يستطع فعلى جنبه[46].

ما أعظم رحمة الله بعباده، وما أجلها من رحمة، وما أيسر تشريعاته التي شملت الدين كله، فقد جمع الله في تشريعاته السمحة بين خيري الدنيا والآخرة، فأمر عباده بالضرب في الأرض، إما سعياً على العيش، وإما جهاداً لنشر دينه وإعلاء كلمته، مع تيسير العبادة لهم في السفر صلاة وصوماً حسب حالهم وطاقتهم.

والنبي ﷺ كان مثالاً يحتذي لأمته في عدم التضييق والتشديد، فلقد كانت صلاته وخطبه ومواعظه، لا بالقصيرة المخلة، ولا بالطريقة المملة، وكذلك تعلم منه، واقتدى به أتباعه ﷺ عن عمران بن الحصين ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ﷺ: **«صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب»**[47].

---

(45) سورة آل عمران، الآية: 191.

(46) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج 2 ص 1553.

(47) رواه البخاري في صحيحه مع فتح الباري، كتاب تقصير الصلاة، باب إذا لم تطق قاعداً فعلى جنب ج 2 ص 587.

وعن المغيرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«صل بصلاة أضعف القوم»**[48].

وعن عائشة رضي اللّه عنها: أن النبي ﷺ دخل عليها وعندها امرأة، قال: **«من هذه»**؟ قالت: هذه فلانة تذكر من صلاتها قال: **«مه عليكم بما تطيقون... فواللّه لا يمل[49] حتى تملوا»**[50].

فالإسلام ـ كما ترى ـ: هو المنبع الصافي، الذي يستقي منه المسلم ما يصلح حاله في الدنيا والآخرة، مع التيسير عليه، حتى يتمكن من أداء ما كلف به على خير وجه.

لقد راعى الإسلام السهولة واليسر، والبعد عن الغلو، والتشدد، فراعى ظروف كل إنسان في تشريعاته الرحيمة، قوة وضعفاً، صحة ومرضاً، فصار بلا ريب دين الفطرة، بكل ما تتسع له هذه الكلمة من مضمون، ومدلول، فعندما شرع الصوم راعى ظروف المسافر والمريض، الذي يشق عليه الصوم، والمرأة إذا كانت حاملاً أم مرضعاً، والشيخ الهرم، والذين يقومون بأعمال شاقة، فخفف عنهم، وجعل لهم من الأحكام الميسرة السمحة، ما يجعلهم يشعرون بالطمأنينة والرضا، فيقبلون على طاعة اللّه بقلوب راضية ونفوس مطمئنة.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ ۚ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[51].

---

(48) رواه البخاري في صحيحه مع فتح الباري ـ كتاب الآذان، باب من شكى أمامه إذا طول ج 2 ص 200.

(49) (لا يمل) أي يعطي الثواب، ولا يعجز، ولا يعرض عن العبد، ولا يقطع عنه الإقبال عليه بالرحمة والإحسان. (حتى تملوا) أي تقصروا في طاعة اللّه، وتعرضوا عن عبادته بعد الدخول فيها، لملالة النفس، ابن حجر، فتح الباري كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى اللّه أدومه ج 1 ص 102.

(50) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى اللّه ج 1 ص 42.

(51) سورة البقرة، الآيتان: 183 ـ 184.

فالمريض والمسافر لا يصومان في حال المرض والسفر، لما في ذلك من المشقة عليهما، بل يفطران ويقضيان بعد ذلك من أيام أخر[52].

وصوم رمضان في أصل مشروعيته رحمة وتيسير، وفضل وإحسان، فحينما ننظر إلى هذه العبادة في مراحلها المختلفة، وجوانبها المتعددة، نجد اليسر والسماحة صفة بارزة فيها، فالأيام التي يجب صيامها قليلة جداً، بالنسبة لأيام السنة، قال تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾[53].

إن الإسلام يتسم باليسر والسماحة، مما دفع الكثير من الناس إلى الدخول في هذا الدين، الذي جاء بالتكاليف، التي تتجاوب معها الفطرة، إذ ليس في العقائد التي اعتنقتها البشرية على مدى تاريخها الطويل، كعقيدة الإسلام السمحة، التي انتظمت شؤون الخلق ديناً ودنيا، على أحسن نظام، وأكمل منهج، لقد راعى الإسلام في جميع تشريعاته الضعفاء والمرضى وأصحاب الأعذار، فلم يكلفهم فوق طاقتهم، بل شرع ما يناسبهم من الرخصة والتيسير والتخفيف، قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[54].

فالله ـ سبحانه وتعالى ـ أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر، إذ أنه قد أوجبه في مدة قليلة من السنة، ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض، ولا على المسافر، وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة[55].

وجاء في تفسير المنار، في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا

(52) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج 1 ص 206.

(53) سورة البقرة، الآية: 184، وانظر د. عبد العزيز الربيعة، صور من سماحة الإسلام ص 62 ـ 63.

(54) سورة البقرة، الآية: 185.

(55) الفخر الرازي، التفسير الكبير ج 3 ص 98.

﴿ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[56].. هذا تعليل لما قبله، أي يريد فيما شرعه من هذه الرخصة في الصيام وسائر ما يشرعه لكم من الأحكام أن يكون دينكم يسراً تاماً، لا عسر فيه، وفي هذا التعبير ضرب من التحريض والترغيب في إتيان الرخصة، ولا غرو، فاللّه يحب أن تؤتى رخصه، كما تؤتى عزائمه، وذلك بأن اللّه لا يريد إعنات الناس بأحكامه، وإنما يريد اليسر بهم وخيرهم ومنفعتهم[57].

لقد بنى الإسلام تشريعاته كلها على اليسر والسماحة والرحمة، ولم يقصد بتكاليفه ـ على وجه عام ـ عنتاً ولا إرهاقاً، ولم يأمر بشيء فوق طاقة البشر، وإنما جعل لهم رخصاً، إذا عجزوا عن القيام بالتكاليف.

وإذا كانت آية اللّه قد أوضحت أن الغرض من التشريع الإسلامي هو التيسير فإن سنة رسول الله ﷺ: **«قد واكبت دعوة القرآن الكريم»**، مما دفع الناس إلى النظر في الإسلام، والبحث عنه، والدخول فيه.

روى ابن عباس ـ رضي اللّه عنهما ـ قال: قال: خطب رسول الله ﷺ ـ فقال: **«إن اللّه قد أعطى كل ذي حق حقه، ألا أن اللّه فرض فرائض وسن سنناً، وحد حدوداً وأحل حلالاً، وحرم حراماً، وشرع الدين، فجعله سهلاً، سمحاً، واسعاً، ولم يجعله ضيقاً»**[58].

وكل ما سبق من غير شك فرائض حتمية، لها إيحاءاتها الحيوية، والمهمة، والواجبة، التي لا سبيل إلى غيرها، مما دعا الناس إلى التفكر في الإسلام، والدخول في عتبته.

على أن دين الإسلام رفقٌ كله، لا حرج فيه، ولا عنت، ولا إصر، ولا مشقة ولا تزمت، ولا جمود، وإنما يسر وتخفيف، وبر ورحمة، واستصحاب لمصلحة الخلق، واعتبار لمعاذيرهم، ورعاية لأحوالهم، في استيعاب

---

(56) سورة البقرة، الآية: 185.

(57) محمد رشيد رضا، تفسير المنار ج 2 ص 132.

(58) رواه الطبراني في المعجم الكبير، ج 11 ص 213.

وشمول، وليس على المسلم الحق من شيء بعد بذل طاقته، وأداء وسعه، ولا تكليف له مطلقاً، ولا التزام فوق هذا الوسع، وهذه الطاقة.

وهذا في ذاته من خير ما يوحي بمرونة الإسلام، وفطريته، ويسره وسماحته وإنسانيته، وعدله وقسطاسه، وقصده.

قال تعالى: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢﴾[59].

وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾[60].

يقول ابن كثير: «يريد اللّه أن يخفف عنكم في شرائعه، وأوامره، ونواهيه وما يقدره لكم»[61].

قال الإمام أحمد بسنده إلى عروة، قال: كنا ننظر النبي ﷺ فخرج يقطر رأسه من وضوء أو غسل، فصلى، فلما قضى الصلاة جعل الناس يسألونه: علينا خرج في كذا... فقال رسول الله ﷺ: **«إن دين اللّه في يسر، ثلاثاً يقولها»**.

فالإسلام يفرض على المسلم - وهو يمارس شعائره - ألا يتجاوز وسطيته، فيشق على نفسه، ويكلفها فوق طاقتها، إذ أن هذا الدين متين واسع الأطراف.

وقد يؤتى المتزمت المتشدد من قبل نفسه، فتعجز عن عونه ومساعدته، وتنقطع به وسط الطريق على صورة قد لا تتفق ودين اللّه - عز وجل - قال - ﷺ -: **«إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»**[62].

وإن الباحث ليقف على سيرة الرسول - ﷺ - الأسوة الحسنة، فيجدها في سلوكه، وعاداته، وعباداته، ومعاملاته، إذ كان اليسر والتيسير والسماحة

---

(59) سورة طه، الآيتان: 1 - 3.

(60) سورة النساء، الآية: 28.

(61) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج 2 ص 233.

(62) رواه البخاري، في التاريخ الكبير، ج 1، ق 1، ص 103، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

دأبه، وديدنه، الذي يلتزم به، ويوصي به أمته وأصحابه ويحذرهم من أن يتجاوزوه، ويبين لهم أن خير دينهم أيسره، وأن يكون التيسير والتبشير وتسكين النفوس، وطمأنتها، وتهدئة خواطرها، وعدم فتنها وإفزاعها وإقلاقها، هدفاً أصيلاً من أهدافها، التي تدعو إلى انتشار الإسلام.

وإذا كان ـ كما عرفنا ـ أن الإسلام خير كله، ويسر كله، وأن خير الدين أيسره، فإن خير الحياة أيضاً ـ أيسرها وأقربها إلى الفطرة، وإذا كان اللّه ـ تعالى ـ قد حرم على الناس أشياء، فقد حرمها لخبثها، بينما أحل أكل الطيبات.

فلا ينبغي للإنسان أن يشق على نفسه، ويجنح بها إلى التضييق، والحرج والعنت، والمشقة، ويمنعها من المباح، (يحبس عنها الطيبات التي أحل اللّه).

إن نفس الإنسان مطيته، إذا أحسن استخدامها، وأخذها باليسر، وعدم إعناتها والمشقة عليها، سلمت وبقيت له تؤدي مهامها، المنوطة بها، والغايات المتوخاة منها.

ما أجلّ الإسلام وما أعظمه من دين، وهو يوجه الدعاة والمصلحين، أن يحتكموا في عملهم، ومهمتهم إلى أدب الدعوة ومنهجها من الحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتي هي أحسن، وأن يشكل الرفق والهواد واللين، إطاراً يدور هذا المنهج الرباني في فلكه، ويلتزم به.

قال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾[63].

فهذه الآية نزلت بمكة المكرمة، في وقت الأمر بمهادنة قريش، وأمره أن يدعو إلى دين اللّه بتلطف ولين، دون مخاشنة وتعنيف، وهكذا ينبغي أن يوعظ المسلمون إلى يوم القيامة[64].

---

(63) سورة النحل، الآية: 125.

(64) الجامع لأحكام القرآن ج 4 ص 3816.

فاللّه سبحانه وتعالى ـ كما ترى، يأمر نبيه الكريم ـ ﷺ ـ بأن تكون دعوته قائمة على المنهج، الذي يمثل الكمال كله، في غس المعارف وتربية النفوس، ومن الدعوة بالحكمة: مراعاة مقتضى الحال، ومخاطبة كل قوم بما يعرفون، وأخذهم بالرفق، والتيسير، والسماحة، والتلطف، واختيار الوقت المناسب، للموعظة التي يراد وعظهم بها، حتى تتقبلها النفوس، وتنتفع بما فيها من خير... إن الرسول ـ ﷺ ـ طبيب يحمل الدواء إلى العقول والقلوب والأرواح. ومن هنا كانت مهمته عسيرة شاقة، يحتاج معها إلى بصيرة نافذة، تتدمس إلى خفايا النفس الإنسانية، وتضع يدها على موضع الداء، ثم تختار من الدواء ما يشفي العلة، ويذهب الداء[65].

وإذا كان منهج الدعوة ليس إلا من صنيع الحق ـ تبارك وتعالى ـ ومن تنزيله فلقد كان الوحي يوجه الرسول ـ ﷺ ـ إلى أحكم آدابه، وأمثل أساليبه مع المدعوين، وذلك بأن يفتحوا لهذا الدين قلوبهم، ويجيلوا فيه عقولهم، ويستلهموها صواب الفكر، ورشاد الموقف، وحيدة النفس، في روية وأناة، من غير انغلاق، ولا تحجر، قال تعالى: ﴿۞ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾﴾[66].

وإنما طلب منهم التفكير، وهم متفرقون اثنين اثنين، أو واحداً واحداً، لأن في الازدحام تهويش الخاطر، والمنع من إطالة التفكير وتخليط الكلام، وقلة الإنصاف[67].

والآية الكريمة تكشف عن أسلوب الدعوة الإسلامية، القائم على مواجهة العقل ودعوته بالحكمة والموعظة الحسنة، وإعطائه حقه في طلب الدليل المقنع، والبرهان الواضح ثم الاعتراف له بما يقتضي به بعد النظر السليم، المجرد من الهوى، المبرأ من التحدي والعناد.

---

(65) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني، ج 14 ص 398.

(66) سورة سبأ، الآية 46 .

(67) مصطفى المراغي، تفسير القرآن ج 32 ص 96.

فهذه رسالة الإسلام في الإنسانية، إنها تريد أولاً وقبل كل شيء: أن تحرر العقل من العادات الفاسدة والمعتقدات الباطلة، التي استولت عليه، وشلت إرادة التفكير فيه، فإذا تحرر العقل من هذه الآفات، وتخلص من القيود، فقد كسب نصف المعركة في صراعه مع الباطل، ثم كان عليه بعد هذا: أن يكسب النصف الآخر، حتى يتخلص من الضلال ويخرج من عالم الظلام على عالم الهدى والنور وهو أن يدير عقله على هذا الوجود، وأن ينظر فيه بعقله المتحرر، فإنه إن فعل، . فلا بد إن يهتدي إلى الله، ويتعرف إليه، ويؤمن به[68].

قال تعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَـٰهُنَا وَإِلَـٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾[69].

والمعنى ـ كما يقول الآلوسي ـ: ولا تجادلوا أهل الكتاب من اليهود والنصارى إلا بالتي هي أحسن، أي بالخصلة التي هي أحسن كمقابلة الخشونة باللين والغضب الكظم، والمشاغبة بالنصح، والتسرع بالأناة[70] فلا تجادلوا من أراد الاستبصار في الدين، إلا باللين والرفق[71].

ولقد كان رسول الله ـ ﷺ ـ أحرص الناس على تبليغ الإسلام وأحناهم على تبليغ الدعوة، يبذل قصارى جهده في الدعوة إلى الله، ونشر دينه في الآفاق، رغبة في هدايتهم وإيمانهم، وكان يتوسل إلى ذلك بشتى صنوف القول، الذي يتفجر بالرفق، ويفيض باللين، ويشع بالحرص ويتألق بالرغبة الأكيدة في هدايتهم.

فالإسلام دين اليسر والسماحة، لا يمكن أن تلمس معه حرجاً، أو مشقة في أي جانب من جوانبه، عقيدة وشريعة، وعبادات، ومعاملات، قال تعالى:

---

(68) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآن للقرآن، ج 21 ص 838.

(69) سورة العنكبوت، الآية: 46.

(70) الآلوسي، روح المعاني، ج 6 ص 416، ط: دار الفكر العربي ببيروت مصطفى المراغي، تفسير القرآن ج 21 ص 5.

(71) مصطفى المراغي، تفسير القرآن ج 21 ص 5.

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[72].

فاتقوا الله في حدود ما تحمل أنفسكم، وما تتسع طاقتكم له، لأن هذا الدين سهل سمح، لا ينتفع به، إلا إذا أخذ سمحاً سهلاً، تتقبله النفوس، وتنشرح له الصدور، شأنه في هذا شأن الطعام، لا يفيد منه الجسم، إلا إذا طابت له النفس واشتهته، واستساغت طعمه، واستطابت مضغه وبلعه[73].

فالإسلام دين واقع، ودين رحمة، وعدل وإحسان وتيسير وسماحة، لا يرى إلا أنهم بشر تتحكم فيهم نوازع وعواطف، وتعرض لهم عوارض الضعف ويلحقهم ما يلحق الكائن الحي.

فقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ هو الميزان الذي يقيم عليه المؤمن أمر دينه كله، وأن يتقي هذه الفتن التي تهب عليه من كل جهة يتقيها بقدر ما يملك من قوة وما يتحمل من جهد، لأن كل نفس لها طاقة من الاحتمال، ولها قدر من القوة، وأنه على طاقتها وقوتها تحاسب، فتجزى بما كسبت، وعلى ما اكتسبت[74].

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: «ما خير رسول الله ـ ﷺ ـ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثما، كان أبعد الناس عنه، وما انتقم رسول الله ـ ﷺ ـ إلا أن تنتهك حرمة الله فينتقم لله بها»[75].

يقول ابن حجر شرح الحديث: فيه الحث على ترك الأخذ بالشيء المعسر والاقتناع بالميسر، وترك الإلحاح فيما لا يضطر إليه، ويؤخذ من ذلك الندب إلى الأخذ بالرخص ما لم يظهر الخطأ[76].

ولقد كان صلوات الله وسلامه عليه، القدوة في التوجيه والتربية، على

(72) سورة التغابن، الآية: 16.

(73) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن ج 17 ص 1105.

(74) المصدر السابق، ج 28 ص 992.

(75) رواه البخاري في صحيحه مع فتح الباري، كتاب المناقب، باب صفة النبي - ﷺ - ج 6 ص 566.

(76) ابن حجر، فتح الباري، ج 6 ص 567.

القصد والتيسير، والتوسط، والاعتدال، فما أعرض عن أمر إلا لحكمة، تتمثل في رغبته في أن يرفق وييسر على أمته في كل أمورهم.

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال: **«دعوني ما تركتكم، فإن ما أهلك من كان قبلكم سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وما أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»**[77].

قال ابن حجر: قال النووي: هذا من جوامع الكلم، وقواعد الإسلام، ويدخل فيه كثير من الأحكام كالصلاة لمن عجز عن ركن أو شرط، فيأتي بالمقدور، وكذلك الوضوء، وستر العورة، وحفظ بعض الفاتحة، وإخراج بعض زكاة الفطر لمن لم يقدر على الكل.

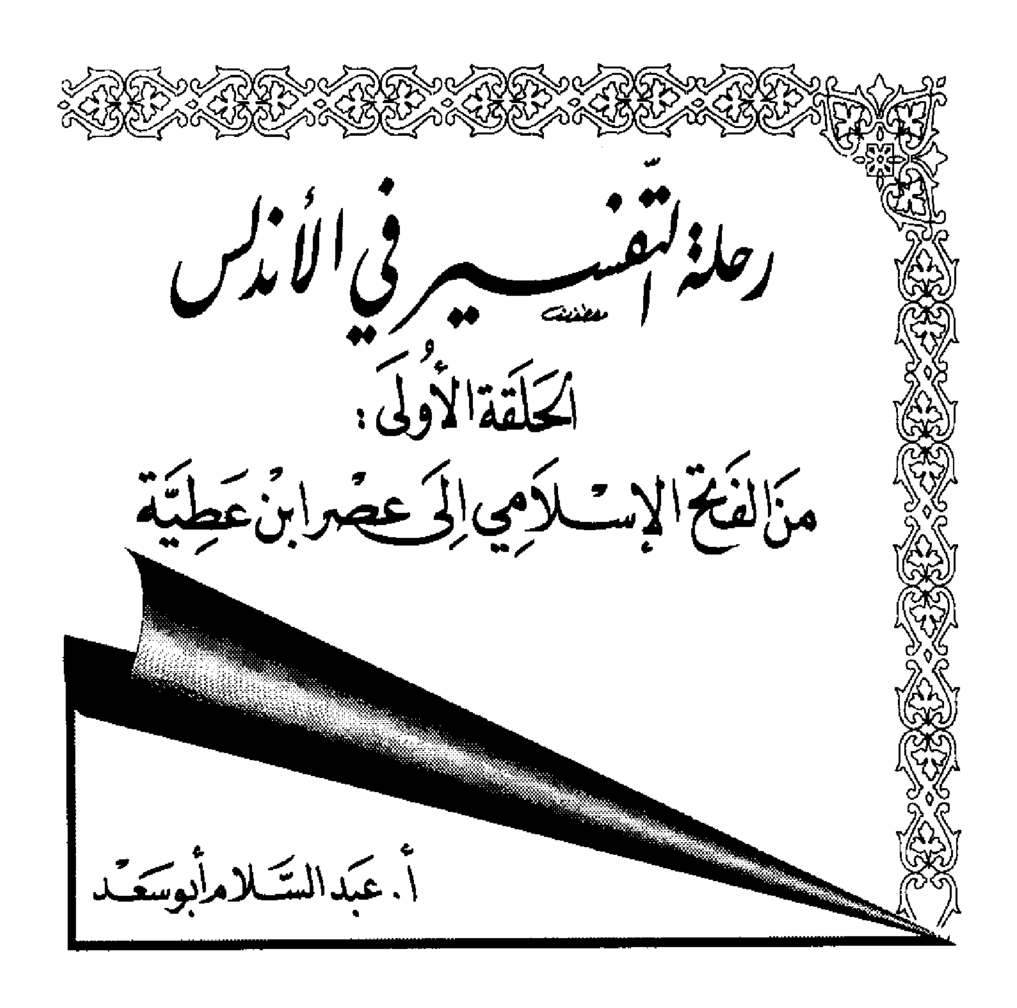
وكان - ﷺ - كثيراً ما يركز على أن خير الطاعة، وأكثرها قبولاً، ما كانت يسيرة، سهلة، سمحة، لا حرج فيها، ولا مشقة، ولا تزمت وأنّ القصد والتوسط ينبغي أن يكون هدف المسلم، وغايته. قال رسول الله - ﷺ -: **«إن خير دينكم أيسره»**.

وبعد هذا الذي عرضنا له في إيجاز: نجد أن مجالات السماحة واليسر في الإسلام تتصل بكل أمورنا، وفي جميع ما يتصل بنا: في الدين، والدعوة والعادة والعبادة، والحكم والعمل، والنفس، والأسرة، والمجتمع، والسلم، والحرب، وغير ذلك مما له بنا اتصال.

حقاً إن الإسلام دين السماحة واليسر، لا يشق على الناس، ولا يكلفهم من أمرهم عسراً، في مطعمهم ومشربهم، وعباداتهم، وسائر أساليب حياتهم.. إنه - دائماً - يضفي على الداخلين فيه هالة، قوامها النبل، والسمو والترفع، والعطاء، والتسامح، واليسر والرحمة.. وأن تكون نفوسهم في الذرا، وأيديهم في العليا يوثقون عراهم بمجتمعهم، وينقلون على متون سلوكهم وواقعيتهم موارث دينهم، وتبعات تكاليفهم، ومقاليد ما بين أيديهم من أمانة الحق، إلى من خلفهم حتى تظل كلمة الله موصولة في البشر.

---

(77) رواه البخاري في صحيحه مع فتح الباري، كتاب الاعتصام باب الاقتداء بسنة رسول الله ﷺ ج 13 ص 251.



لا يكاد الباحث يجد أي أثر للحياة الفكرية في الأندلس خلال الفترة التي أعقبت الفتح الإسلامي لإسبانيا على يد طارق بن زياد سنة 92هـ ثم موسى بن نصير سنة 93 هـ؛ إذ أن الداخلين في الإسلام في تلك الحقبة لم يخلفوا لنا آثاراً تدل على حياتهم الفكرية ونشاطهم العلمي قبل عصر الولاة (710ـ 755هـ)[1].

فقد كانت حياة الجهاد تطغى على مناحي الحياة الأخرى. . ولا ريب أن

---

(1) انظر: المقرىء، نفح الطيب 1/ 299 وما بعدها. وانظر: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس ص 3 وما بعدها. وانظر حول فتح الأندلس: (حسين مؤنس، بحث في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، ص 112 وما بعدها، العدد الثامن عشر، مدريد: 7/ 1975.

الفكر والثقافة والتقدم العلمي ثمرة من ثمار الاستقرار، وأثر من آثاره.

كذلك فإن أهل الأندلس الذين دخلوا في دين الله أفواجاً ـ بعد الفتح ـ لم يكونوا في حاجة كبيرة إلى التضلع في علوم الشريعة، لأن الدخول في الإسلام لم يكن يكلفهم أكثر من النطق بالشهادتين ومعرفة بعض الأحكام الأولية للشريعة، التي كان يسهل عليهم معرفتها من جنود الفتح الذين كان من بينهم نخبة من العلماء.

وأيضاً فإن حركة التعريب لم تبدأ مع الفتح الإسلامي، وإنما انتظرت ريثما اطمأنت شعوب الأرض المفتوحة للدين الجديد، ثم اتجهت إلى التعريب لكي تتعلم لغة القرآن، كتاب دينها الجديد[2].

كذلك فإن حركة التأليف لم تكن انتشرت بين الناس في هذه الحقبة، حتى في الشرق الإسلامي نفسه، إذ كانت الرواية سبيلاً لنشر الثقافة وبث العلوم[3].

على أن ذلك لا ينفي أن يكون أهل الأندلس قد عرفوا شيئاً من المبادىء الأولى لعلوم القرآن.

بدأ اهتمام أهل الأندلس بالقرآن الكريم وعلومه مع بداية الفتح الإسلامي للديار الأندلسية، ودخول الناس في دين الله أفواجاً.

فقد كان المسلمون الجدد يحفظون شيئاً من القرآن الكريم لأداء الصلاة، ويسألون أهل الذكر عن كل ما يهمهم من معاني آيات الأحكام التي تتعلق بحياتهم، وتنظم علاقاتهم مع ربهم في عقائدهم وعباداتهم وعلاقاتهم مع بعضهم البعض في معاملاتهم. لكنها لا تشمل القرآن كله، ولا يمكن وصفها بالتوسع والعمق، لأن حياة الناس يومئذ لا تحتمل هذا ولا تحتاجه.

كان اهتمام أهل الأندلس بالقرآن الكريم اهتماماً بالغاً، ولا أدل على ذلك مما نقله المراكشي في المعجب، حيث قال: «كان بالربض الشرقي من

(2) د. عائشة عبد الرحمن: لغتنا والحياة ص 61 وما بعدها.

(3) أحمد أمين، ضحى الإسلام، 912، 106 وما بعدها.

قرطبة مائة وسبعون امرأة يكتبن المصاحف بالخط الكوفي..»[4].

ولم يقتصر النشاط العلمي على العاصمة، بل شمل كل المدن والقرى الأندلسية.

وكان للمساجد، والكتاتيب، والرُبط دور كبير في نشر القرآن، وتحفيظه، وضبطه بقراءاته، ورسومه التي وصلت إليهم، وقد عرفت الأندلس ـ منذ الفتح الإسلامي واستقرار الحياة فيها ـ نشاطاً كبيراً في بناء هذه المرافق، وتسابق الأمراء، والقادة، والأغنياء في إنشائها ابتغاء مرضاة الله تعالى[5].

وقد تلقى أهل الأندلس القرآن ـ في بداية الأمر ـ من جنود الفتح والبعثات التعليمية التي كانت تصطحب جنود الفتح، على الحروف التي كانوا يقرؤون بها. ولما عُرفت القراءات، واشتهر بعض القراء عرف الأندلسيون قراءة «حمزة» فكانت أول قراءة عرفوها، واستمروا عليها حيناً من الدهر، ثم تحولوا عنها إلى قراءة نافع.

فقد ذكر القاضي عياض، وابن الجزري: أن أول من أدخل قراءة نافع إلى الأندلس هو الغازي بن قيس (ت 199هـ). فقد أخذ القراءة عن نافع، وصحح منه مصحفه ثلاث عشرة مرة[6].

ويعلل ابن الجزري سبب انتقال أهل الأندلس من قراءة حمزة إلى قراءة نافع، بسبب انتقالهم إلى المذهب المالكي، لأن نافعاً كان شيخاً لمالك[7].

استمر أهل الأندلس على قراءة نافع حيناً من الدهر، ثم انتقلوا عنها إلى قراءة ورش عن نافع، على يدي محمد بن وضاح (199 ـ 286)[8] فهو أول من أدخل قراءة ورش إلى الأندلس. قال الداني: «ومن وقته اعتمد أهل

(4) المعجب في حلى المغرب 372 وما بعدها.

(5) انظر في ذلك: البخاري. الذم بالتوبيخ لمن ذم التاريخ 140 وما بعدها.

(6) ترتيب المدارك 3/4، وطبقات القراء 2/2.

(7) المصدران السابقان.

(8) غاية النهاية في طبقات القراء 2/2.

الأندلس على رواية ورش، وصارت عندهم مدوّنة، وكانوا من قبل يعتمدون على رواية الغازي بن قيس عن نافع(9).

وقد ازدهر علم القراءات في الأندلس ازدهاراً كبيراً، وغلبت غيرها في هذا المجال، حتى إننا نرى أعظم أئمة القراءة، وأشهر مصادر القراءات كانت أندلسية، وأكبر شاهد على ذلك: أبو عمرو الداني، ومكي بن أبي طالب، ومجاهد العامري، وابن عبد البر، والشاطبي(10).

غير أن الفترات الأولى من حياة النشاط العلمي في مجال القرآن وعلومه ـ في الأندلس ـ لا تعدو حفظ القرآن، وضبطه، ورسومه وقراءاته.

أما التفسير بوصفه علماً مستقلاً له أصول ومناهج. وضوابط تميزه عن غيره من العلوم الإسلامية عامة، وعلوم القرآن خاصة، فقد كان متأخراً عن ذلك زمناً. ومن الصعب على الباحث أن يحدد الفترة الزمنية التي ظهر فيها التفسير علماً مستقلاً قائماً بذاته.

ولعل السبب في ذلك يرجع إلى العوامل الآتية:

أ ـ الاتجاه الشمولي لدى علماء الأندلس: فإن الناظر في تراجمهم وتراثهم كثيراً ما يلاحظ العبارة التالية: العالم، العامل، الفقيه، الأصولي، النظار، المشاور، المحدث، المفسر، النحوي، الأديب.

ولعل السبب في ذلك يرجع إلى طريقة التعليم التي انفرد بها أهل الأندلس عن تعليم أبنائهم، فهم يعلمونهم القرآن، ويعلمونهم إلى جانبه العلوم الأخرى، يقول العلامة ابن خلدون: «وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم، إلا أنه لما كان القرآن أصل ذلك ورأسه، ومنبع الدين والعلوم، جعلوه أصلاً في التعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في

---

(9) ابن الجزري، طبقات القراء 2/ 275 وابن الفرضي 2/ 16 والداودي.

(10) انظر عنهم: ابن الجزري، طبقات القراء في أماكن متعددة، وطبقات المفسرين للسيوطي، والداودي.

الغالب، والترسل، وأخذهم بقوانين العربية وحفظها، وتجويد الخط والكتاب، ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه..»[11].

فهذا النص يدل على أن أهل الأندلس يتعلمون القرآن، ويتعلمون إلى جانبه العلوم الأخرى، وذلك على العكس من أهل المغرب الذين كانوا يتعلمون القرآن أولاً، ولا يخلطون بغيره من العلوم الأخرى، حتى ينتهي الطالب من حفظه فينتقل إلى غيره[12].

ب ـ إن أهل الأندلس لم يكن لهم في بداية أمرهم مدارس منظمة أو معاهد متخصصة للتعليم المنظم، بل كان التعليم يتم في المساجد، حيث كانت تلقى دروس مختلفة في علوم متعددة، في وقت واحد، في المسجد الواحد، فكان الطالب ينتقل من حلقة الحديث، إلى حلقة الفقه، أو التفسير أو التاريخ، أو النحو، أو غيره.

يقول المقري: «وليس لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم، بل يقرؤون جميع العلوم في المساجد»[13] واستمر الحال كذلك إلى منتصف القرن الرابع الهجري، حيث عمل الخليفة الأموي المنتصر بالله (350 ـ 366) على فتح المدارس والمعاهد والإكثار منها[14].

جـ ـ إن أهل الأندلس عقب الفتح الإسلامي لم يكونوا على علم تام باللغة العربية، وهي شرط أساس لكل علوم الدين وعلى رأسها التفسير، «فإن حركة التعريب لم تبدأ مع الفتح الإسلامي، وإنما انتظرت ريثما اطمأنت شعوب الأرض المفتوحة للدين الجديد، ثم اتجهت إلى التعريب، لكي تتعلم القرآن، كتاب دينها الجديد»[15].

ولكي يصل الإنسان إلى تعلم اللغة العربية إلى درجة تؤهله لتفسير القرآن

(11) تاريخ ابن خلدون 1/ 623.

(12) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(13) نفح الطيب 1/ 220.

(14) جودة هلال. قرطبة في التاريخ الإسلامي 88.

(15) عائشة عبد الرحمن، لغتنا والحياة 61.

الكريم وفهم معانيه وأساليبه يحتاج إلى وقت ليس باليسير.

بدايات التفسير في الأندلس:

لا نكاد نجد من اهتم بالتفسير اهتماماً خاصاً، وحاول تفسير القرآن كله خلال القرن الثاني للهجرة. بل كانت أولى محاولات التفسير عبارة عن تفسير بعض آيات القرآن، وليس القرآن كله، وغالباً ما كانت تعتمد على كتب الحديث في ذلك. فقد تضمنت أمهات كتب الحديث كالبخاري ومسلم، وغيرهما أبواباً خاصة بتفسير القرآن الكريم، وهو عبارة عما نقل عن النبي ﷺ أو عن بعض الصحابة والتابعين من تفسير لبعض آيات القرآن الكريم[16]، وهو ما يعرف بالتفسير المأثور.

ثم تلت ذلك محاولة أخرى، تعتبر خطوة في تطور علم التفسير، وهي عبارة عن فصل الأحاديث الخاصة بالتفسير في كتب خاصة بها، وشرحها، أو التعليق عليها[17].

وهذا أمر ليس خاصاً بالأندلس، بل يمثل حياة التفسير في الشرق والغرب خلال القرن الثاني الهجري.

ويتمثل النشاط التفسيري في الأندلس خلال القرن الثاني الهجري في:

أ ـ بعض المحاولات الأولية التي قام بها بعض العلماء الذين تهيأت لهم فرص الرحلة إلى المشرق، حيث التقوا خلال هذه الرحلات ببعض العلماء الذين عرف لهم نشاط في التفسير وعلوم القرآن، وكان على رأس هؤلاء: الغازي بن قيس القرطبي (ت 199هـ) قال عنه أحمد بن عبد البر: «كان رأساً في علوم القرآن»[18]. وكان ابنه عبد الله من علماء القرآن، وكان إمام الناس بقرطبة في القراءة[19].

---

(16) أحمد أمين، ضحى الإسلام 2/ 139.

(17) أحمد أمين. المصدر السابق وانظر عبد السلام الكنوني، المدرسة القرآنية بالمغرب 1/ 120.

(18) ترتيب المدارك 3/ 114، وابن مخلوف، شجرة النور 63، والأعلام 5/ 112.

(19) ابن مرحون، الديباج المذهب 2/ 136 والسيوطي، بغية الوعاة 2/ 240.

ب ـ الرحلات المضادة التي كان يقوم بها علماء من المشرق إلى الأندلس من تلقاء أنفسهم أو بدعوة من أمراء البلاد لنشر العلم في الأندلس بما في ذلك علم التفسير.

لكن هذه المحاولات لا تشمل القرآن كله ـ كما أسلفنا ـ بل هي نقل لبعض الآراء في التفسير، أو استخلاص الأحاديث الخاصة بالتفسير ومحاولة شرحها وتقديمها للناس. ولم تعرف الأندلس من قام بتفسير القرآن تفسيراً كاملاً إلا في القرن الثالث الهجري.

التفسير في القرن الثالث الهجري:

ظهر علم التفسير في الأندلس بوصفه علماً مستقلاً، له أصوله ومناهجه في القرن الثالث الهجري. وإذا كان الأندلسيون قبل هذا التاريخ قد عرفوا التفسير، وشاركوا فيه فإن جهودهم لا تعدو رواية بعض التفاسير، أو اختصار بعضها من كتب الحديث. كذلك فإن التفسير ـ بعامة ـ حتى هذه المرحلة لم يكن يشمل كل آيات القرآن الكريم، بل كان يقتصر على آيات الأحكام، وبعض الآيات التي تحتاج إلى تفسير.

أما في هذه المرحلة فقد بلغ التفسير درجة من النضج، أصبح علماً قائماً بذاته، له مناهج وأصول وضوابط مميزة عن غيره من العلوم الإسلامية الأخرى وصار له علماء تعمقوا فيه، وأبدعوا كل الإبداع، بحيث يمكننا القول ـ دون حرج ـ إن الأندلسيين قد سايروا أهل المشرق في هذا الفن، إن لم يكونوا تفوقوا عليهم.

ويتمثل النشاط التفسيري في الأندلس خلال هذه الحقبة في مجالين: مجال نقل الكتب المشرقية إلى الأندلس، واختصارها، ومجال التأليف المستقل.

أولاً: التفاسير التي دخلت الأندلس في القرن الثالث الهجري:

أ ـ تفسير ابن عباس: (ت 68هـ = 867م).

هذا التفسير منسوب إلى ابن عباس، وفي صحته خلاف، وقد جمعه

الفيروزآبادي تحت عنوان: «تحرير القياس من تفسير ابن عباس»[20].

والراجح أن أول نسخة دخلت من هذا التفسير إلى الأندلس كانت خلال القرن الثالث الهجري[21].

وأول من أدخلها: أبو زيد، عبد الرحمن بن سعيد الجزيري القرطبي (ت 265هـ)[22].

قال ابن الفرضي: «روى التفسير المنسوب إلى ابن عباس، رواية الكلبي، عن ابن صالح، وسمعه منه جماعة»[23]. وعنه: أبو زكرياء، يحيى بن زكرياء بن سليمان، القرطبي (ت 315 هـ)[24].

وممن رواه بالأندلس كذلك: محمد بن سعدون القرطبي، (ت 390)[25].

ب ـ تفسير الحسن البصري (ت 110 هـ).

دخل هذا التفسير إلى الأندلس في أوائل القرن الثالث الهجري، وأول من أدخله: خليل بن عبد الملك، الملقب بخليل الفضة القرطبي[26]، نقله برواية عمرو بن فائد.

وعنه: أبو بكر، يحيى بن يحيى القرطبي، المعروف بابن السمنية (ت 277هـ)[27].

جـ ـ تفسير عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: (ت 182هـ)[28].

(20) ابن الفرضي 2/ 32 وتاريخ التراث العربي 1/ 179 وما بعدها.

(21) عبد السلام الكنوني. المدرسة القرآنية في المغرب 1/ 129 وما بعدها.

(22) ابن الفرضي 2/ 32 وما بعدها.

(23) ابن الفرضي السابق.

(24) ابن الفرضي 2/ 188.

(25) الفرضي 2/ 104ـ 24 .

(26) تذكرة الحفاظ، 1/ 71، ووفيات الأعيان 1/ 354، وميزان الاعتدال 1/ 527، وابن الفرضي: 1/ 139.

(27) ابن الفرضي 2/ 188.

(28) الداودي، طبقات المفسرين 1/ 271.

دخل هذا التفسير إلى الأندلس في أوائل القرن الثالث الهجري كذلك، وأول من أدخله: يحيى بن عبد الله بن يحيى الليثي (ت 234هـ)[29].

د ـ تفسير يحيى بن سلام (ت 200هـ)[30].

أصله من البصرة، ورحل إلى إفريقية، وسكن القيروان، وألف فيها تفسيره. قال عنه الداني: إنه أدرك من التابعين نحواً من عشرين رجلاً، وسمع منهم»[31].

وتفسير ابن سلام يعد أول تفسير قديم وصل إلينا على الإطلاق وعلى منواله جرى ابن جرير الطبري (ت 310هـ)[32].

دخل تفسير يحيى بن سلام إلى الأندلس في القرن الثالث الهجري، أيضاً. وأول من أدخله: محمد بن وضاح الصدقي، الشدوني[33].

رواه بالقيروان عن أبي داود العطار، أحمد بن موسى بن جرير العطار (ت 273هـ)[34].

واسم هذا التفسير: «شفاء الصدور المهذب، عن تفسير القرآن الكريم».

وتوجد منه نسخة بالمكتبة الوطنية بتونس، وأخرى مصورة بدار الكتب المصرية، وأجزاء بالمكتبة الظاهرية بدمشق[35].

هذه أهم كتب التفسير التي دخلت الأندلس خلال القرن الثالث الهجري، وطريقة دخولها، ومن أدخلها.

كان الطابع العام لهذه التفاسير هو طابع النقل عن الرسول ﷺ وعن

---

(29) ابن الفرضي 2/ 190 والداودي 2/ 371.

(30) ابن الجزري، غاية النهاية 2/ 373.

(31) الداودي 2/ 372. وابن الجزري 2/ 374.

(32) انظر: ابن عاشور، التفسير ورجاله 22 وما بعدها.

(33) ابن الفرضي 2/ 30.

(34) الدّيباج 1/ 150.

(35) الفاضل بن عاشور، المصدر السابق، فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي 1/ 213، 214 وانظر: حسن حسني عبد الوهاب، رحلة العمر.

الصحابة والتابعين، وعن بعض المفسرين الذين سبقوهم، كابن جريج ومقاتل بن سليمان. وهو ما يطلق عليه التفسير بالمأثور. وكان دور مفسري هذه المرحلة هو النقل والتمحيص والنقد. فترى الواحد منهم يذكر الآية، ثم يذكر ما ورد في تفسيرها من روايات، ثم يعقب على هذه الروايات بالنقد من حيث صحة السند أو الخبر، أو من حيث وجوه القراءات والإعراب، فكان الاهتمام بالضبط وصحة الرواية هو الطابع العام لهذه المرحلة.

ثانياً: المفسرون الأندلسيون في القرن الثالث الهجري:

عرفت الأندلس نشاطاً كبيراً في مجال التأليف التفسيري خلال هذا القرن. فإلى جانب كتب التفسير المشرقية التي أدخلها بعض العلماء إلى الأندلس، وقاموا بتدريبها أو تلخيصها واختصارها، قام نفر آخرون بتفسير كامل للقرآن الكريم، على نمط تلك التفاسير التي قدمت إليهم من المشرق. وإذا كانت هذه الكتب امتداداً لما سبقها من تفسير المشارقة فإن لها طابعها الذي يميزها عن غيرها من تلك، لأن للبيئة والثقافة دوراً في شكل المؤلَّف ومضمونه.

ومن المؤسف فإن كثيراً من كتب التفسير الأندلسي قد ضاعت فيما ضاع من تراث الأندلس، بسبب النكبات والظروف التي اكتسحت البلاد وأرهقت العباد على مر الأيام والسنين.

غير أننا نكتفي بذكر بعض المفسرين وتفاسيرهم من خلال كتب الطبقات وتراجم الأعلام والمؤرخين.

1 ـ عبد الرحمن بن موسى الأستجي، أبو موسى: (ت 228هـ)[36].

كان من أكبر علماء عصره، حافظاً للفقه والتفسير والإعراب والقراءات[37]، وقد عده عبد الملك بن حبيب في الطبقة الأولى من علماء الحديث في الأندلس[38].

(36) ترتيب المدارك 3/ 343 وابن الفرضي.

(37) ترتيب المدارك نفسه.

(38) الديباج المذهب 1/ 471 .

وقد ترك تراثاً ضخماً من الكتب[39] نَخُصُّ منها بالذكر: ـ

ـ كتاب في القراءات[40].

ـ كتاب في التفسير[41]: ـ قال ابن الفرضي: رأيت بعضه[42].

وكذلك قال عياض[43]. وكان يرويه عنه: محمد بن أحمد العتبي[44].

2 ـ عبد الملك بن حبيب السلمي، أبو مروان: (ت 238هـ) هو أشهر من أن يعرف به[45].

ترك تراثاً ضخماً من الكتب، بالغ العلماء في تعدادها[46]، والذي يهمنا منها هنا:

كتاب إعراب القرآن[47].

كتاب رغائب القرآن[48].

كتاب القارىء[49].

كتاب الناسخ والمنسوخ[50].

---

(39) ابن الفرضي 1/ 258، والزبيدي، طبقات النحويين واللغويين 1/ 176، والداودي، طبقات القراء 1/ 247.

(40) ترتيب المدارك 3/ 343 .

(41) عياض، السابق، وابن الفرضي 1/ 358 ، والديباج المذهب 1/ 471، والزبيدي، طبقات اللغويين والنحويين 1/ 275

(42) تاريخ علماء الأندلس 1/ 258.

(43) ترتيب المدارك 3/ 343.

(44) القاضي عياض، السابق، وابن الفرضي، مصدر سابق كذلك.

(45) انظر ترجمته في ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 1/ 269، المدارك 4/ 122، المغرب 2/ 96، جذوة المقتبس 263 بغية الملتمس 364، مطمح الأنفس 36، 37. الديباج المذهب 154 نفح الطيب 1/ 463، شذرات الذهب 2/ 90، الأعلام 4/ 175، البيان المغرب 2/ 20.

(46) ترتيب المدارك 4/ 22 أو ما بعدها الأعلام 4/ 157، والديباج المذهب 2/ 928، والداودي 1/ 355.

(47) الديباج والمدارك سابقان.

(48) المصدران السابقان.

(49) المصدران السابقان الأعلام.

(50) المصدران السابقان.

كتاب التفسير، ستون جزءاً[51].

3 ـ إبراهيم بن حسين بن خالد بن قرتنيل القرطبي: (ت 249هـ = 855) قال ابن عبد البر: «كان خيّراً، فقيهاً، عالماً بالتفسير»[52].

وكانت له مناظرات ومساجلات مع علماء عصره تدل على رسوخه في العلم وتمكنه من فنونه.

ألف كتاباً قيماً في تفسير القرآن الكريم[53].

4 ـ قاسم بن محمد البياني الشافعي: (276هـ = 889م)[54].

كان من أعلام المذهب الشافعي بالأندلس. وكان رفيقاً لبقي بن مخلد، وكان فقيهاً، محدثاً، حافظاً، عالماً بالتفسير[55]. «لم يكن في الأندلس في وقته مثله في حسن النظر والبصر بالحجة»[56].

ترك تآليف كثيرة، منها: تفسير القرآن الكريم[57].

5 ـ أبو عبد الرحمن، بقي بن مخلد القرطبي: (ت 276هـ = 889م) إذا ذكر علم التفسير في الأندلس كان بقي بن مخلد في المقام الأول، فهو بحق مؤسس علم التفسير في الأندلس[58].

فقد ألف تفسيراً كبيراً قيماً، يعتبر أساس التفسير الأندلسي، قال عنه ابن حزم: «أقطع بأنه لم يؤلف في الإسلام مثل تفسيره، ولا تفسير ابن جرير ولا

---

(51) المدارك، والداودي مصدران سابقان.

(52) المدارك 4/ 242.

(53) الديباج المذهب 1/ 8، وابن الفرضي 1/ 8، والداودي 1/ 8 والمدارك 4/ 224.

(54) تقدمت ترجمته في فقهاء الشافعية.

(55) ابن الفرضي 1/ 397 والديباج 2/ 143، 144.

(56) الديباج 2/ 144.

(57) نفح الطيب 6/ 27، والذهبي، مذكرة الحفاظ 2/ 199. الديباج 2/ 144 ومعجم المؤلفين 8/ 122، الأعلام 5/ 181، قرطبة حاضرة الخلافة 1/ 355.

(58) انظر المقرىء، نفح الطيب 2/ 518، وأحمد أمين، ظهر الإسلام 3/ 63، ومعجم المؤلفين 3/ 53، وتاريخ الفكر الأندلسي 407 وما بعدها.

غيره»[59] وقال عنه الداودي: «ألف تفسيراً يقع في سبعين جزءاً»[60].

ومن المؤسف أن هذا التفسير يعد من الآثار المفقودة، ولم يبق منه سوى بعض النقولات في كتب التفاسير اللاحقة وغيرها. وقد اختصره تلميذه عبد الله بن حُنين بن عبد الله بن عبد الملك (ت 318هـ)[61].

التفسير والمفسرون في القرن الرابع الهجري

خطا التفسير في الأندلس خطوات واسعة وسريعة في هذا القرن، بحيث نرى عدد المفسرين ازداد عن القرن الماضي بصورة ملحوظة. كما أن الانتاج التفسيري شهد تطوراً كبيراً، وهذا أمر بدهي، فقد استفاد رواد هذا العصر من جهود أسلافهم، ومن التطور العلمي الذي لا يفتأ يتجدد ويتحسن مادام الإنسان ينظر ويتأمل ويعمل.

ويتمثل النشاط التفسيري الأندلسي لهذا القرن في مجالين كسابقه، مجال نقل الكتب المشرقية وتدريسها أو اختصارها، ومجال التأليف المستقل.

أولاً: التفاسير التي دخلت الأندلس في القرن الرابع الهجري:

أ ـ تفسير عبد الرزاق الصنعاني: (ت 211هـ)[62] دخل هذا التفسير الأندلس في أوائل القرن الرابع الهجري.

وأدخله: 1 ـ تمام بن عبد الله بن تمام المعافري، (ت 377هـ)[63].

قال ابن الفرضي: «.. دخل الشام فسمع بها كثيراً، ولقي بغزة أبا الحسن بن أبي عياش شيخاً، وحدثهم عن الظهراني، عن عبد الرزاق [الصنعاني] بتفسير القرآن»[64].

(59) نفح الطيب، السابق، وابن الفرضي 1/ 107، وجذوة المقتبس 167 والداودي 1/ 116.

(60) الداودي، طبقات المفسرين 2/ 116 والصلة 2/ 275.

(61) الداودي، 1/ 234.

(62) انظر: ميزان الاعتدال 2/ 609، تذكرة الحفاظ 1/ 364، شذرات الذهب 2/ 62.

(63) ابن الفرضي 1/ 98 والنجوم الزاهرة 2/ 202.

(64) ابن الفرضي السابق.

2 ـ هاشم بن يحيى بن حجاج البطليوسي، (ت 385هـ)[65].

قال ابن الفرضي: «.. وسمع بغزة من أبي الحسن علي بن العباس بن أبي عياش الغزي، وكتب عنه تفسير عبد الرزاق، حدث به عن الظهراني»[66].

ب ـ تفسير أبي عبيد القاسم بن سلام (ت 244 هـ)[67].

دخل هذا التفسير الأندلس في القرن الرابع الهجري.

وقد عرف أهل الأندلس مختصرين لتفسير القاسم بن سلام.

1 ـ مختصر تفسير ابن سلام للقرآن، لأبي عبد الله، محمد بن عبد الله بن عيسى بن أبي زمنين، القرطبي، (ت 399هـ = 1008م)[68].

وتوجد نسخة من هذا المخطوط في خزانة القرويين تحت رقم (24)[69].

2 ـ مختصر تفسير القرآن، لابن سلام. لأبي المطرف، عبد الرحمن بن مروان القنازعي (413هـ)[70].

جـ ـ تفسير ابن جرير الطبري: (ت 310هـ)[71].

عمدة التفاسير التي يُرجع إليها، وما من تفسير جاء بعده إلا وإليه يرجع، وعنه يصدر. وهو في الجملة يعتبر حاوياً لأغلب التفاسير التي سبقته، وأصلاً لكل التفاسير التي ظهرت بعده وقد أدخله إلى الأندلس: أبو أيوب، سليمان بن محمد بن سليمان الشذوني (ت 371هـ).

---

(65) ابن الفرضي 2/ 171، 172.

(66) ابن الفرضي، السابق.

(67) ابن الجزري 2/ 17، 18. والداودي 2/ 37 وفيات الأعيان 3/ 225. تذكرة الحفاظ 2/ 417، ميزان الاعتدال 3/ 371.

(68) الديباج المذهب 2/ 232، الداودي 2/ 166، تاريخ التراث العربي 1/ 17 معجم المؤلفين 10/ 229.

(69) عبد السلام الكنوني، المدرسة القرآنية في المغرب 1/ 165 وما بعدها.

(70) الديباج المذهب 1/ 485، والداودي 1/ 293، 295. والكنوني 1/ 135.

(71) الداودي، طبقات المفسرين 2/ 110. وفيات الأعيان 3/ 332، تاريخ بغداد 2/ 162 وانظر: الطبري، للدكتور أحمد الحوفي، ومعجم المؤلفين 5/ 194.

قال ابن الفرضي: «وسمع بمصر من أبي محمد الفريابي كتب ابن جرير الطبري، وانصرف إلى الأندلس سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة»[72].

وقام باختصاره في الأندلس كل من:

1 ـ أحمد بن عبد الله بن أيوب بن سليمان القرطبي، وشهرته: أبو بكر القرطبي[73].

2 ـ محمد بن أحمد بن عبد الله النحوي، يعرف بابن اللجاش (ت 490هـ)[74].

3 ـ محمد بن أحمد بن عبد الرحمن بن صمادح التجيبي (ت 419 هـ)[75].

اختصر تفسير الطبري في كتاب سماه «مختصر في غريب القرآن» من تفسير الطبري.

وقد نشر هذا المختصر من سلسلة تراثنا، التي تصدر عن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، بتحقيق الأستاذ/ محمد حسن أبو الحزم (1390هـ: 1970م) في مجلدين، وعدد صفحاته 1103 صفحة[76].

ثانياً: المفسرون الأندلسيون في القرن الرابع الهجري:

ليس سهلاً إحصاء المفسرين الأندلسيين الذين كان لهم دور في تطوير علم التفسير خلال هذه المرحلة من حياة التفسير في الأندلس، ولكننا نكتفي بذكر من استطعنا الوقوف على أسمائهم من خلال كتب الطبقات وتراجم الأعلام، حسب الترتيب الزمني لوفياتهم، مع ذكر آثارهم والمصادر التي دلت عليها.

---

(72) تاريخ علماء الأندلس 1/ 177، 178.

(73) الصلة 1/ 18.

(74) الصلة 2/ 352 ومعجم المؤلفين 8/ 281 والداودي 2/ 74.

(75) معجم المؤلفين 8/ 275.

(76) عبد السلام الكنوني، المدرسة القرآنية في المغرب 1/ 174.

1 ـ أبو الأسود، موسى بن عبد الرحمن بن حبيب بن القطان: (306هـ)[77] له: كتاب أحكام القرآن، في اثني عشر جزءاً[78].

2 ـ محمد بن وضاح الصدفي. توفي في صدر خلافة الناصر عبد الرحمن، (55 ـ 350هـ)[79].

له: مختصر تفسير يحيى بن سلام[80].

3 ـ عبد الله بن حنين بن عبد الله الكلابي: (ت 318هـ)[81].

له: مختصر تفسير بقي بن مخلد[82].

4 ـ أحمد بن بقي بن مخلد: (ت 324هـ)[83] أو (344هـ)[84] كان حافظاً للقرآن، عالماً بالتفسير وعلومه[85].

5 ـ أبو محمد، محمد بن دليق بن عبد الله: (ت 335هـ)[86] كان من أهل العلم والفصاحة، والحفظ لمعاني القرآن وتفسيره[87].

6 ـ قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطاء الصدفي (ت 340هـ)[88] له: كتاب أحكام القرآن[89].

---

(77) البيان المغرب 1/ 181، الديباج 2/ 335 الداودي 2/ 241 شجرة النور الزكية.

(78) الداودي، طبقات المفسرين 2/ 242.

(79) ابن الفرضي 2/ 30.

(80) ابن الفرضي، السابق.

(81) بغية الملتمس 317، وجذوة المقتبس 333، الداودي 1/ 234.

(82) الداودي 1/ 234.

(83) بغية الملتمس 160 وجذوة المقتبس 110، والديباج المذهب 1/ 170، والداودي 1/ 33.

(84) ابن الفرضي 1/ 33.

(85) ابن فرحون، الديباج المذهب 1/ 170، والداودي، طبقات المفسرين 1/ 33.

(86) ابن الفرضي 2/ 53 والداودي 2/ 147.

(87) المصدران السابقان.

(88) ابن الفرضي 1/ 364، نفح الطيب، 2/ 47، لسان الميزان 4/ 458، الديباج المذهب 1/ 145، الداودي 2/ 35، شجرة النور 88، الإعلام 5/ 172، معجم المؤلفين 8/ 98.

(89) الداودي 2/ 36 والشجرة 89.

كتاب الناسخ والمنسوخ[90].

7 ـ المنذر بن سعيد البلوطي: (ت 355هـ)[91].

له: الإنباه على استنباط الأحكام من كتاب الله.

أحكام القرآن. الناسخ والمنسوخ[92].

8 ـ عثمان بن محمد بن محامس الأستجي (ت 356هـ)[93]. «كان حافظاً للتفسير، عالماً بأخبار الدهور»[94].

9 ـ محمد بن مفرج بن عبد الله بن مفرج المعافري (ت 371هـ)[95].

لقي بمصر أبا جعفر النحاس، وروى عنه تآليفه من علوم القرآن، فهو أول من أدخلها الأندلس[96].

10 ـ تمام بن عبد الله بن تمام المعافري (ت 377هـ)[97].

روى تفسير عبد الرزاق الصنعاني، عن ابن عيّاش، عن الظهراني[98].

11 ـ إبراهيم بن إسحاق التطيلي (ت 382هـ)[99].

«كان خيراً، فاضلاً، عابداً، حافظاً للتفسير»[100].

12 ـ أبو الحسن، مجاهد بن أصبغ بن حسان (ت 382هـ)[101] له: كتاب الناسخ والمنسوخ[102].

---

(90) الداودي وابن مخلوف، المصدران السابقان.

(91) ابن الفرضي 2/ 144، بغيَة الملتمس 450، وجذوة المقتبس 326، ومعجم الأدباء 7/ 87.

(92) ابن الفرضي 1/ 148، والداودي 2/ 336، والشجرة 39، الأعلام 7/ 74.

(93) ابن الفرضي 1/ 305.

(94) ابن الفرضي، السابق.

(95) ابن الفرضي 2/ 81.

(96) ابن الفرضي، السابق.

(97) ابن الفرضي 1/ 98.

(98) ابن الفرضي، السابق.

(99) ابن الفرضي 1/ 19، والصلة 1/ 87 والداودي 1/ 7.

(100) ابن الفرضي السابق.

(101) ابن الفرضي 2/ 148.

(102) ابن الفرضي، المصدر السابق.

13 ـ سليمان بن محمد بن سليمان بن أيوب (ت 391 هـ)[103].

سمع بمصر كتب ابن جرير الطبري من الفريابي، وعاد بها إلى الأندلس سنة 337هـ[104].

14 ـ محمد بن عبد الله بن عيسى بن أبي زمنين المزي (ت 399 هـ)[105].

له: ـ تفسير القرآن الكريم[106].

مختصر تفسير ابن سلام[107].

15 ـ أحمد بن علي بن أحمد الباغاني، أبو العباس (401هـ)[108].

له: كتاب أحكام القرآن[109].

16 ـ أبو المطرف، عبد الرحمن بن محمد بن فطيس القنازعي (ت 402هـ)[110].

له: ـ الناسخ والمنسوخ[111].

القصص في القرآن[112].

هذه أهم مظاهر النشاط التفسيري في الأندلس خلال القرن الرابع للهجرة. وبالاستقراء لحياة المفسرين وما خلفوه من آثار يظهر أن نشاطهم في هذه الحقبة كان يتوقف على الرواية، أو التلخيص، أو التأليف الموضوعي،

---

(103) ابن الفرضي 1/ 221.

(104) ابن الفرضي، المصدر السابق.

(105) الصلة 2/ 413، ومعجم المؤلفين 1/ 101، الديباج 1/ 269، الداودي 2/ 161.

(106) الداودي 2/ 161.

(107) الداودي، المصدر السابق.

(108) الصلة 1/ 85، والداودي 1/ 53.

(109) ابن بشكوال والداودي، المصدران السابقان.

(110) الصلة 1/ 300 والشجرة 102.

(111) ابن بشكوال وابن مخلوف، المصدران السابقان.

(112) ابن بشكوال وابن مخلوف، المصدران السابقان.

الخاص بآيات الأحكام، أو الناسخ والمنسوخ، أو القصص القرآني. ولا نكاد نعثر على من ألف تفسيراً كاملاً إلا ما روي عن ابن أبي زمنين، وكتابه من الكتب المفقودة، كما نلاحظ أن تفسير آيات الأحكام كان سابقاً على التفسير الكامل للقرآن.

وفي الجملة: فإن الطابع العام للتفسير في هذه المرحلة هو طابع الرواية.

التفسير والمفسرون في القرن الخامس الهجري في الأندلس:

ازدهر علم التفسير في الأندلس في القرن الخامس ازدهاراً ملحوظاً، فقد اكتمل بنيانه واتضحت معالمه، وظهرت شخصيته باعتباره فناً متميزاً عن غيره من تفسير أهل المشرق.

وتمثل النشاط التفسيري لأهل الأندلس في هذا القرن في اتجاهين أساسين كما كان في القرن السابق، وهما: اتجاه اختصار المطولات من كتب التفاسير، واتجاه التأليف المستقل.

أولاً: اختصار المطولات:

من مظاهر النشاط التفسيري خلال هذا القرن اختصار التفاسير المطولة، تسهيلاً لها، وتيسيراً على القارىء، وتعميماً للفائدة. ومن هذه المطولات التي اختصرها علماء أندلسيون خلال هذه الحقبة:

1 ـ تفسير أبي عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ)[113].

اختصره: أبو المطرف، عبد الرحمن بن مروان القنازعي (ت 413هـ)[114] قال ابن بشكوال: «وكان مجتهداً بالقرآن، عالماً بتفسيره وأحكامه، وحلاله وحرامه.. واختصر تفسير ابن سلام في القرآن»[115].

2 ـ تفسير ابن جرير الطبري، (ت 310هـ).

(113) تذكرة الحفاظ 2/ 417، وفيات الأعيان 3/ 225 ميزان الاعتدال 3/ 371.

(114) الداودي 1/ 294، الديباج 1/ 485 والصلة 2/ 322.

(115) الصلة، السابق.

يعتبر تفسير محمد بن جرير الطبري عمدة التفاسير على العموم، كما سبق القول. وما من مفسر أتى بعده إلا ومنه أخذ، وإليه رجع، ومن فيضه اغترف، سواء في ذلك أهل المشرق والمغرب. وقام كثير من العلماء بتلخيصه وتهذيبه. وقد عرف أهل الأندلس أكثر من عمل في هذا الميدان خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، وممن قام باختصاره في القرن الخامس الهجري:

أ ـ أبو يحيى، أحمد بن عبد الرحمن بن صمادح التجيبي (ت 419هـ)(116) وسمي مختصره: اختصار في غريب القرآن من تفسير الطبري(117).

ب ـ محمد بن أحمد بن عبد الله النحوي، ابن اللحاش (ت 490هـ)(118) اختصر تفسير الطبري في كتاب سماه:

«مختصر كتاب الطبري الكبير في تفسير القرآن(119). وممن كان يرويه عنه: أبو بكر غالب بن عطية (ت 518هـ) والد عبد الحق بن عطية. وقد أخذ عبد الحق هذا الكتاب عن أبيه، قال: أخبرني به عنه سماعاً وإجازة(120).

ويعد هذا الكتاب من أهم المصادر التي اعتمد عليها ابن عطية في تفسيره، كما سنبين ذلك في مصادر تفسيره.

3 ـ تفسير النقاش: «شفاء الصدور» لصاحبه: محمد بن الحسن بن محمد الموصلي البغدادي (ت 351هـ)(121) وقد عرف هذا الكتاب طريقه إلى الأندلس. وكان يرويه في القرن الخامس كل من:

أ ـ محمد بن فتوح الأنصاري الطلبيزي (ت 798هـ)(122).

---

(116) تكملة الصلة.

(117) المصدر السابق.

(118) الصلة 2/ 563، وطبقات المفسرين للداودي 2/ 75.

(119) المصدران السابقان.

(120) فهرس ابن عطية 73.

(121) ترجمته في: تاريخ بغداد 2/ 201.

(122) الصلة 2/ 565، وفهرس ابن عطية 112.

وأخذه عنه ابن عطية إجازة، حيث لقيه بمالقة، فأخبره به عن التبريزي، عن القاضي أبي الحسين المحاملي، عن النقاش، مؤلفه[123].

ب ـ أبي الحسن، علي بن أحمد بن كرز، الأنصاري (ت 510هـ)[124] لقيه ابن عطية بغرناطة، وأجاز له تفسير: «شفاء الصدور» للنقاش، أخبره به عن أبي القاسم المقرىء، عن الشريف الزيدي، عن النقاش مؤلفه[125].

ثانياً: المفسرون الأندلسيون في القرن الخامس الهجري:

بلغ التفسير الأندلسي في هذا الدور درجة من النضج والكمال، بحيث يطالعنا رجال كان لهم دورٌ رائد في تطوير علم التفسير والدراسات القرآنية بعامة، أمثال: أحمد بن عمار المهدوي (ت 432هـ) ومكي بن أبي طالب (ت 437هـ) وأبي عمرو الداني (ت 444هـ) وأبي الوليد الباجي (474هـ) وابن اللحاش النحوي (ت 490هـ).

وتطبيقاً للمنهج الذي اتجهناه في القرنين الثالث والرابع، نكتفي بذكر أهم الرجال الذين كان لهم دور بارز في تطوير علم التفسير، مع ذكر آثارهم، والمصادر التي دلت عليها، وفق الترتيب الزمني لتاريخ وفياتهم.

1 ـ أبو المطرف، عبد الرحمن بن مروان بن عبد الرحمن، الأنصاري، القنازعي القرطبي (ت 413هـ)[126].

آثاره: «مختصر تفسير ابن سلام»

قال الحافظ ابن بشكوال: «كان متهجداً بالقرآن، عالماً بتفسيره وأحكامه، وحلاله وحرامه، بصيراً بالحديث، حافظاً للرأي.. اختصر تفسير ابن سلام»[127].

---

(123) فهرس ابن عطية 113.

(124) الصلة 2/ 424، وبغية الملتمس 407، والفهرس 117.

(125) فهرس ابن عطية 118.

(126) الصلة 2/ 322، والديباج 1/ 485، والداودي 1/ 294.

(127) الصلة، المصدر السابق.

2 ـ أبو يحيى، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن صمادح، التجيبي (ت 419هـ)[128].

آثاره: «مختصر في غريب القرآن من تفسير الطبري»[129].

3 ـ أبو الحسن، علي بن إبراهيم الترمذي، ابن الخازن[130].

آثاره: قدم الأندلس سنة 421، ودخل طليطلة (422هـ) وأسمع الناس بها تفسير «شفاء الصدور» للنقاش[131].

4 ـ أبو محمد، عبد الله بن سعيد بن محمد بن الشقاق القرطبي (ت 426هـ)[132].

آثاره: «قال أبو مروان: كان آخر العلماء الأندلسيين النحارير، المبرزين في الفقه والحفظ والحذق بالفتوى والشروط والفرائض، إماماً في القراءات والتفسير..»[133].

5 ـ أبو عمر، أحمد بن محمد بن عبد الله المعافري، الطلمنكي، القرطبي (ت 429هـ)[134].

آثاره: أ ـ كتاب في تفسير القرآن يقع في نحو مائة جزء[135].

ب ـ البيان في إعراب القرآن[136].

6 ـ أبو الوليد، يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث القرطبي، يعرف بابن الصفار (ت 429هـ)[137].

---

(128) تكملة الصلة.

(129) تكملة الصلة، السابق.

(130) الصلة 2/427.

(131) الصلة، السابق.

(132) ترتيب المدارك 7/225.

(133) المدارك 7/295.

(134) الصلة 1/44، 45، ترتيب المدارك 8/32، الديباج 1/178، شجرة النور 113.

(135) شجرة النور 113، والداودي 1/80.

(136) شجرة النور 113.

(137) شجرة النور الزكية 114، وترتيب المدارك 8/15.

أثاره: له كتاب في تفسير القرآن[138].

7 ـ أبو الحسن، علي بن سليمان الزهراوي، الحاسب (ت 431هـ)[139].

آثاره: ـ قال الحافظ بن بشكوال: «له كتاب كبير في تفسير القرآن»[140].

8 ـ أبو العباس، أحمد بن عمار المهدوي (ت 432هـ)[141].

آثاره[142]: خلف آثاراً كثيرة منها:

أ ـ التفصيل في علوم التنزيل.

ب ـ التحصيل في مختصر التفصيل.

جـ ـ تفسير القرآن الكريم.

د ـ والهداية في القراءات السبع.

9 ـ أبو محمد، مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ)[143].

آثاره:

أ ـ التفسير الكبير يقع في 15 مجلداً[144].

ب ـ الهداية إلى بلوغ النهاية، في معاني القرآن وتفسيره[145].

جـ ـ إعراب القرآن[146].

---

(138) شجرة النور 114 والصلة 2/ 684، والديباج 2/ 374.

(139) الصلة 2/ 413، والديباج المذهب 2/ 117، والداودي 1/ 409.

(140) الصلة 2/ 413.

(141) الصلة 1/ 86، والداودي 1/ 56 وطبقات القراء لابن الجزري 1/ 92.

(142) الداودي، طبقات المفسرين 1/ 56.

(143) ترتيب المدارك 8/ 64، كشف الظنون 1/ 405، الديباج المذهب 2/ 342 والداودي 2/ 331، بغية الملتمس 455 وجذوة المقتبس 329. الصلة 2/ 631.

(144) كشف الظنون 1/ 405.

(145) الداودي 2/ 332.

(146) الداودي، السابق، وبغية الوعاة 1/ 396.

د ـ المأثور عن مالك في أحكام القرآن وتفسيره[147] في عشر أجزاء.

هـ ـ مشكل إعراب القرآن[148].

و ـ غريب القرآن[149].

ز ـ ناسخ القرآن ومنسوخه[150].

ح ـ اللمع في إعراب القرآن[151].

ط ـ الإيضاح[152].

ي ـ الكشف في علم القراءات[153].

10 ـ أبو جعفر، أحمد بن محمد بن برد الإشبيلي (440هـ)[154].

آثاره:

أ ـ كتاب التحصيل في تفسير القرآن[155].

ب ـ كتاب التفصيل في تفسير القرآن[156].

11 ـ أبو عمرو، عثمان بن سعيد الصيرفي، الداني (ت 444هـ)[157].

آثاره:

قال الحافظ بن بشكوال: «كان أحد الأئمة في علوم القرآن ورواياته وتفسيره، ومعانيه، وطرقه، وإعرابه، وجمع في ذلك كله تواليف حساناً

---

(147) الداودي، السابق.
(148) بغية الوعاة 1/ 396.
(149) فهرست ابن خير 1/ 51.
(150) فهرست ابن خير 1/ 51.
(151) الديباج المذهب 2/ 342.
(152) شجرة النور 107.
(153) شجرة النور 107.
(154) معجم الأدباء 2/ 106، والداودي 1/ 67، جذوة المقتبس 107، بغية الملتمس 153.
(155) الداودي 1/ 68.
(156) الداودي 1/ 68.
(157) الصلة 2/ 405، شجرة النور 115، الداودي 1/ 379، الديباج 2/ 84.

مفيدة، يكثر تعدادها، ويطول إيرادها»[158].

وقال ابن مخلوف: «له تفسير كبير للقرآن الكريم»[159].

12 ـ أحمد بن مغيث بن أحمد بن مغيث، أبو جعفر، الصدفي (ت 459هـ)[160].

آثاره: ـ

قال الحافظ ابن بشكوال: «كان من أهل البراعة والفهم، والرئاسة في العلم، متفنناً، عالماً بالحديث وعلله، وبالفرائض والحساب، واللغة والإعراب والتفسير..»[161]. وقال الداودي: «وله يد طولى في التفسير»[162].

13 ـ أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث، الباجي، (ت 474هـ)[163].

آثاره:

أ ـ كتاب في التفسير، لم يتمه[164].

ب ـ كتاب: الناسخ والمنسوخ، لم يتمه[165].

14 ـ أبو بكر محمد بن علي (أو يعلى) بن محمد بن الوليد بن عبيد المعافري، يعرف بابن الجزري (ت 483هـ)[166] وهو خال القاضي عياض.

---

(158) الصلة 2/ 405.

(159) شجرة النور الزكية 115.

(160) الصلة 1/ 60 والديباج المذهب 1/ 182، وشجرة النور 119 والداودي 1/ 94.

(161) الصلة 1/ 60.

(162) طبقات المفسرين 1/ 95.

(163) الصلة 1/ 285، الديباج 1/ 385، ترتيب المدارك 4/ 802، الداودي 1/ 210 معجم المؤلفين 4/ 261، نفح الطيب 2/ 536، وتاريخ التراث العربي 2/ 127.

(164) الصلة 1/ 385 والداودي 1/ 210.

(165) المصدران السابقان.

(166) شجرة النور 121 والداودي 2/ 215 وفهرست ابن خير 1/ 39.

آثاره:

كتاب في تفسير القرآن الكريم لم يتمه[167].

قال الداودي: «وصنف في التفسير كتاباً حسناً، مات قبل أن يتمه»[168].

15 ـ أبو محمد، عبد الله بن فرج بن غزلون، اليحصبي، التطيلي، الغرناطي (ت 487هـ)[169].

آثاره:

قال الحافظ ابن بشكوال: «وكان عالماً بالتفسير، شاعراً مفلقاً، وكان سنياً، وكان له مجلس حفيل يقرأ عليه فيه التفسير، وكان يتكلم عليه وينص من حفظه أحاديث كثيرة»[170].

16 ـ أبو مروان، عبد الملك بن سراج بن عبد الله بن محمد بن سراج، القرطبي (ت 489هـ)[171].

آثاره:

قال أبو الحسن بن مغيث: «كان واسع المعرفة، حافل الرواية، بحر علم، عالماً بالتفسير ومعاني الحديث»[172].

17 ـ أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عبد الله النحوي، المعروف بابن اللجاش (ت 490هـ)[173].

آثاره:

اختصار تفسير ابن جرير الطبري.

قال الحافظ ابن بشكوال: «وله اختصار في كتاب أبي جعفر الطبري،

---

(167) الداودي 2/ 215.

(168) الداودي، مصدر سابق.

(169) الصلة 1/ 285، والداودي 1/ 249.

(170) الصلة 1/ 286.

(171) الصلة 2/ 363 والداودي 1/ 357.

(172) الصلة 2/ 364.

(173) الصلة 2/ 563 والداودي 2/ 75.

في تفسير القرآن له، أخبرنا به غير واحد من شيوخنا»[174].

18 ـ أبو داود، سليمان بن أبي القاسم نجاح، المقرىء (ت 496هـ)[175].

آثاره:

أ ـ «البيان الجامع لعلوم القرآن» في ثلاثمائة جزء[176].

ب ـ التبيين لهجاء التنزيل في ست مجلدات[177].

هؤلاء أشهر المؤلفين في التفسير في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري، وهذه أهم كتبهم وآثارهم كما دلتنا عليها كتب الطبقات وتراجم الأعلام.

هذا، ويلاحظ على تلك المؤلفات الطابع الموسوعي، وطابع الحشد للمعلومات المختلفة في كثير من أنواع العلوم، ويظهر ذلك من حجم هذه المؤلفات، فتفسير أبي عمر الطلمنكي (ت 429هـ) يقع في مائة جزء[178] والزهراوي (ت 431هـ) له كتاب كبير في تفسير القرآن الكريم[179]، ومكي بن أبي طالب (ت 437هـ) كتابه «التفسير الكبير» في خمسة عشر مجلداً[180]. وابن برد الإشبيلي (ت 440 هـ) له كتاب التفصيل والتحصيل في تفسير القرآن الكريم[181]. ويظهر أن الثاني منهما اختصار للأول كما هي عادة العلماء في مطولاتهم.

كذلك يظهر على تلك المؤلفات الاهتمام بجانب اللغة، وجانب القراءات كما يلاحظ ذلك على كتب: ابن عمار المهدوي، ومكي بن أبي

(174) الصلة 2/ 365.

(175) الصلة 1/ 203، والداودي 1/ 213.

(176) الداودي، طبقات المفسرين 1/ 213.

(177) الداودي، المصدر السابق.

(178) الصلة 1/ 44.

(179) الصلة 2/ 413.

(180) كشف الظنون 1/ 504.

(181) الداودي 1/ 68.

طالب، وأبي عمرو الداني[182].

ويلاحظ على تلك المؤلفات أيضاً: اعتمادها التفسير بالمأثور مصدراً أساساً لها، ومن أهم كتب التفسير بالمأثور التي اعتمدت عليها المؤلفات التفسيرية في القرن الخامس الهجري: تفسير ابن عباس، وتفسير الحسن البصري، وتفسير ابن سلام، وتفسير الطبري[183]، وقد عرفت هذه المؤلفات طريقها إلى الأندلس في وقت مبكر كما ذكرنا أعلاه.

تلك هي رحلة التفسير في الأندلس، وهذه مراحله.

وخلاصة القول: إن التفسير الأندلسي للقرآن بدأ في شكل محاولات في القرن الثاني الهجري، ونشأ في القرن الثالث، علماً مستقلاً، قائماً بذاته، مستقلاً عن غيره من العلوم الإسلامية الأخرى، على يدي عبد الملك بن حبيب (ت 238هـ) وبقي بن مخلد (ت 276هـ) ومن في طبقتهما.

وكانت حياته في القرن الرابع الهجري امتداداً للقرن الثالث، حيث لا نكاد نعثر على مفسر كان له دور رائد في تطوير التفسير يميزه عن نشاط القرن الثالث.

ثم ترعرع في القرن الخامس الهجري، على أيدي: أبي عمر الطلمنكي (ت 429هـ) ومكي بن أبي طالب (ت 437هـ) وابن عمار المهدوي (ت 432هـ) ومن في طبقتهم.

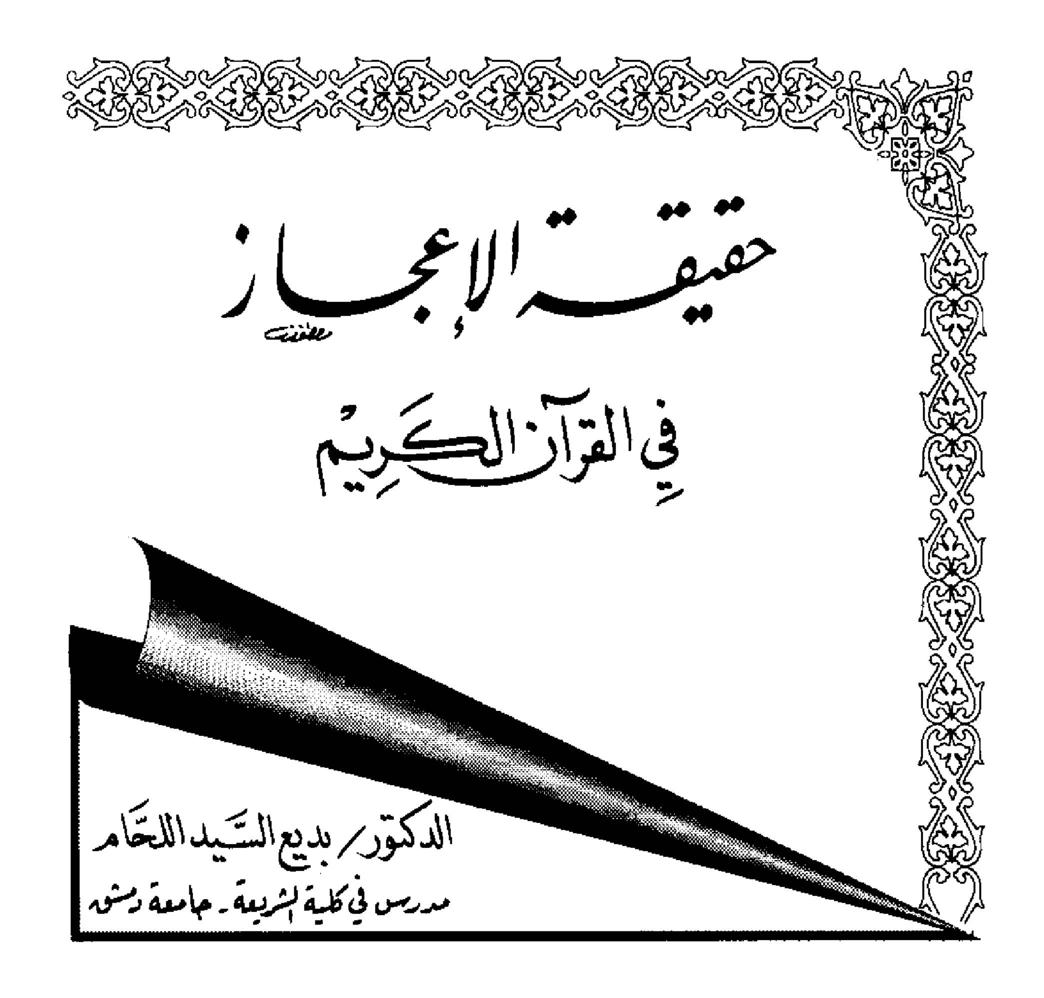
وسنرى في الحلقة التالية ـ بإذن الله ـ أن التفسير الأندلسي للقرآن الكريم، بلغ عظمته في القرن السادس على يدي شيخي المفسرين: ابن عطية الغرناطي، وابن العربي الإشبيلي.

ثم نضج وبلغ غاية الكمال في القرنين السابع والثامن الهجريين، على يدي: أبي عبد الله القرطبي، وأبي حيان الغرناطي، حيث برزت له خصائص ومميزات واتجاهات، ميزته عن غيره من مدارس التفسير الأخرى.

---

(182) انظر: عبد السلام الكنوني، مدرسة التفسير بالمغرب 190 وما بعدها.

(183) المصدر السابق.



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف المرسلين وإمام النبيين وقائد الغُرّ المحجلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن القرآن الكريم كتابٌ أنزله الله عز وجل على خاتم رسله وصفوة خلقه سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين: علماً وعرفاناً، وهدىً ونوراً، منذراً ومبشراً قرآناً عربياً غير ذي عوج في أعلى طبقات البلاغة والفصاحة معجزاً للخلق كافة في لفظه وبيانه وأسلوبه ونظمه. وأي إنسان يقتحم لجة هذا الكتاب الكريم ثم يُطلب منه أنْ يعرفه فيقول: «إنه القرآن» فقد كفى وشفى.

هذا وقد وصف النبي عليه الصلاة والسلام القرآن بقوله «هو الفصل ليس

بالهزل... ومن ابتغى الهدى في غيره أضلّه الله... وهو الذي لا تزيغ به الأهواء.. ولا يشبع منه العلماء... ولا تنقضي عجائبه، وهو الذي لم تنته الجنّ إذ سمعته حتى قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِيٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ﴾ [سورة الجن، الآية: 1، 2]»[1].

والقرآن هو معجزة النبي محمد ﷺ، وقد كان بيان وجه إعجازه مثار اهتمام العلماء والمفكرين ـ من لدن نزوله حتى وقتنا الحاضر من المسلمين وغيرهم، فصنفوا في ذلك مصنفات لا تحصى عداً وأبْدَوْا في بيان وجوه الإعجاز في القرآن مذاهب شتى. وأرى من واجبي ـ قبل أن أفضي إلى بيان تلك المذاهب ـ أن أوضح نقاطاً ثلاث:

النقطة الأولى: تعريف المعجزة، حيث عرفها العلماء المسلمون بأنها: «الأمر الخارق للعادة الذي يدعي به من جرى على يديه أنّه نبي من عند الله ويتحداهم بأن يأتوا بمثله»[2].

فالأمر الخارق للعادة الذي يظهره مدعي النبوة شاهداً لدعواه فيما يتكلم به عن الخالق هو الذي يسمى معجزة، إذاً فالمعجزة، في لغة القانون ـ هي دليل إثبات أتى به مدعي النبوة تصديقاً لدعواه. وهذا الدليل قد يكون حسياً كمعجزات الأنبياء السابقين ومجمل معجزات نبينا عليه وعليهم أفضل الصلوات والتسليم كإحياء الموتى وجعل العصا حية تسعى وانشقاق القمر ونبع الماء من الأصابع... الخ وقد يكون عقلياً كالقرآن الكريم.

النقطة الثانية: القرآن الكريم ليس كتاباً علمياً وليس فيه نظريات علمية بالمعنى المصطلح عليه بين العلماء اليوم، وإن أورد الكثير من الإشارات واللفتات إلى بعض الأصول والمبادىء العامة الثابتة في طبائع الأشياء، ومظاهر الكون، وطبائع الإنسان، والمتعلقة بالماضي، والحاضر، والمستقبل، باعتباره كلام الخالق الصانع والخبير بالماضي أزلاً وبالحاضر والمستقبل أبداً.

---

(1) أخرجه الترمذي في سننه.

(2) أبو زهرة، محمد، المعجزة الكبرى القرآن: 7.

فالمبادىء والأصول المتصلة بالشريعة والعقيدة صالحة وصادقة وناجحة وقابلة للتطبيق في كل زمان ومكان لأنها عامة شاملة.

والإشارات واللفتات عن الطبيعة (الإنسانية أو الكونية أو العلمية. . .) هي صالحة وصادقة تتأكد على ممر الزمان وتطور العقل البشري. ولكن بدون تفصيل أو ترتيب أو تعقيب، وبدون فلسفات نظرية حتى لا يكون فيها تناقض ولا تعارض وإنما التناقض والتعارض إن وقع فهو في كلام البشر وقوانينهم.

النقطة الثالثة: أن الله تعالى قد تحدى الإنس والجن أن يأتوا بمثل القرآن الكريم في أسلوبه وبلاغته وبيانه، وهذا القدر متفق عليه لدى العلماء كما سنرى لاحقاً. يقول الإمام الزركشي: «اعلم أن الله تحدّاهم أولاً في الإتيان بمثله فقال: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[سورة الإسراء، الآية: 88].

ثم تحدّاهم بعشر سور منه وقطع عذرهم بقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [سورة هود، الآية: 13]، وإنما قال: ﴿مُفْتَرَيَاتٍ﴾ من أجل أنهم قالوا: لا علم لنا بما فيه من الأخبار الخالية والقصص البالغة، فقيل لهم: (مفتريات) إزاحة لعللهم وقطعاً لأعذارهم فعجزوا فردهم من العشر إلى سورة واحدة من مثله مبالغة في التعجيز لهم فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[سورة البقرة: الآية 23] أي يشهدون لكم أنها في نظمه وبلاغته وجزالته، فعجزوا. .»[3].

بعد هذا التوضيح أعود لما ألمحت إليه من أن نواحي الإعجاز ووجوهِ ـ مما تعرض لذكره وبيانه العلماء قديماً وحديثاً ـ كثيرة ومتشعبة الجوانب.

وجوه الإعجاز في القرآن:

أ ـ أُولى تلك الوجوه وأشهرها وأكثرها وضوحاً الإعجاز البياني واللغوي

---

(3) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن: 2/ 239.

وللمتقدمين والمتأخرين في توجيه هذا الجانب من الإعجاز وتوضيحه طرائق قدداً، لا مجال لبحثها ها هنا وإنَّما أُشير إلى أهمها على سبيل الإيجاز والإلماح:

1 ـ فصاحة الألفاظ الجامعة لكل شرائطها.

2 ـ بلاغته بالمعنى الاصطلاحي ـ أي موافقه الكلام لمقتضى الحال ومناسبة المقام.

3 ـ توفر المحاسن البديعية فيه.

4 ـ إيجازه الرائع دون إخلاله بالمقصود.

5 ـ إطنابه غير الممل.

6 ـ جمال فواصله.

7 ـ خلوصه من تنافر الحروف، وتآلف ألفاظه.

8 ـ النظم البديع المخالف لكل نظم معهود في لسان العرب.

9 ـ الجزالة التي لا تصح من مخلوق بحال... إلخ.

ب ـ ومن وجوه إعجازه إخباره بالمغيبات عن أحوال المتقدمين التي ضاعت، ثم جاءت المكتشفات الأثرية تؤيد ما أخبر به القرآن.

ج ـ الأخبار الغيبية التي بشر بها القرآن أو أنذر ثم جاءت الأيام لتؤكدها.

د ـ وذهب أقوام إلى أن وجه الإعجاز في القرآن هو تطابق النظريات العلمية الحديثة مع ما جاءت به الآيات الكريمة.

هـ ـ وذهب بعضهم إلى الإعجاز القرآني هو الإعجاز النفسي ـ بمعنى قدرة القرآن الكريم على خطاب النفس وأثرها فيه ـ واستدلوا لذلك بما وقع للمغيرة عندما قرأ عليه النبي عليه الصلاة والسلام القرآن، وبما وقع لسيدنا عمر في حادثة إسلامه رضي الله عنه، ويذكرون في هذا المقام قصصاً منها قصة الأستاذ زكي عريبي الذي كان يهودياً ثم أسلم وقد تحدث عن قصة إسلامه فقال: «قرأت القرآن فأحسست له منذ اللحظة الأولى بروعة دخلت نفس الطفل وهو لم يتجاوز السابعة وأحسست له بجرس ورنين وجمال وبقيت

في نفسي منه آثار. . . ـ ثم ذكر آيات فعلت فعلها في نفسه، ثم قال ـ. . . : هذا وأمثاله من أخبار المسلمين كان يطرق قلبي طرقاً عنيفاً لا أجد له دفعاً ويطرقه كذلك شعور قوي عنيف كلما استمعت إلى القرآن يقرؤه مقرىء حلو الصوت حسن الترتيل فما ذهبت لأعزي مرة إلا ونسيت نفسي فتنتهي القراءة وأنا مأخوذ بسحر هذا القرآن العجيب»[4].

و ـ وعدَّ كثير من العلماء آيات الكون ونواميس الطبيعة التي أشارت إليها آيات من القرآن وأكد العلم الحديث صحتها وجهاً من وجوه الإعجاز.

وهكذا أصبحنا نسمع كلمات: الإعجاز العلمي، والإعجاز الطبي، والإعجاز الفلكي، والإعجاز الموسيقي، والإعجاز المنطقي، والإعجاز العددي، والإعجاز النفسي، فضلاً عن الإعجاز التشريعي، والإعجاز الاجتماعي. . . إلخ.

وهذه الوجوه من الإعجاز منها ما عرفه السابقون ومنها ما استنبطه المعاصرون.

ويمكننا بشكل عام أن نسلك الوجوه المتقدمة جميعاً في قناتين رئيستين: الإعجاز بالبيان والنظم، والإعجاز في المضمون.

مذاهب العلماء في القدر الذي يحصل به الإعجاز من الوجوه المتقدمة:

هذا وقد اختلف العلماء قديماً وحديثاً في: هل القرآن معجز بالوجوه المتقدمة جميعها أم هو معجز ببعضها أم بواحد منها؟ على أقوال:

ـ فجمهور العلماء والباحثين في عصرنا يرى أن الإعجاز قائم في كل وجه من الوجوه المذكورة، وقد عبر الرافعي عن هذا الرأي أجمل تعبير فقال: «فالقرآن معجز في تاريخه دون سائر الكتب، ومعجز في أثره الإنساني، ومعجز في حقائقه، وهذه وجوه عامة لا تخالف الفطرة الإنسانية في شيء فهي باقية ما بقيت. . .»[5].

---

(4) حسن، محمد عبد الغني: القرآن بين الحقيقة والمجاز والإعجاز: 95ـ96.

(5) الرافعي، مصطفى صادق: تاريخ آداب العرب: 2/156.

ـ وبعضهم يرى أن الإعجاز منصرف إلى البيان والمضمون معاً، وقد سبق إلى نصرة هذا الرأي الإمام الزركشي في برهانه، فبعد أن عدد مجموعة من وجوه الإعجاز قال: «الثاني عشر ـ أي من وجوه الإعجاز ـ وهو قول أهل التحقيق: إن الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال لا بكل واحد على انفراده...»[6].

ـ أما أبو إسحاق النّظام ـ صاحب القول بالصَّرفة ـ فيرى أنَّ الإعجاز ليس في البيان فإن ما جاء به القرآن من فنون البلاغة مقدور عليه من قبل العرب إلا أنهم صرفوا عنه، والإعجاز في رأيه في مضمون القرآن فقط وفي إخباره بالمغيبات تحديداً[7]، وهذا الرأي من بِدَع القول وقد رده عليه جمهور العلماء قديماً وحديثاً وبينوا عواره وإن شايعه عليه بعض الشذاذ.

ـ وهناك طائفة من العلماء والمفكرين والباحثين نزعوا إلى القول بأن الإعجاز مقتصر على جانب البيان، وقد دافع عن هذا الرأي الأستاذ محمود محمد شاكر المصري بقوة وذلك عند تقديمه لكتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي حيث قال: «إن الإعجاز كائن في رصف القرآن وبيانه ونظمه ومباينة خصائصه للمعهود من خصائص كل نظم وبيان من لغة العرب»[8].

الرأي المختار:

ولعل الرأي الأخير هو الذي تميل إليه النفس وتؤيده الأدلة ومن هذه الأدلة:

1 ـ القرآن الكريم لم يطالب الخلق أن يأتوا بمثل مضمون القرآن من حقائق الكون بينما تحدَّاهم إنساً وجناً بأن يأتوا بمثل القرآن في نظمه وبيانه ولو كان المضمون حديثاً مفترى أو مختلقاً من كل معنى أو غرض مما يعتلج في

---

(6) الزركشي، البرهان: 2/ 237.

(7) الرافعي، تاريخ آداب العرب: 2/ 144.

(8) محمود محمد شاكر: فصل في إعجاز القرآن: 16 (مطبوع في مقدمة كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي).

النفوس ـ كما مرّ ـ وذلك لأن البيان ـ في الأصل ـ من صنعة الإنسان أما هذه الحقائق فلا مجال للخلق في صنعها ولا يتخيل عاقل أن يطالبوا بإبداع مثلها فخرجت عن مفهوم المعجزة المصطلح عليه عند العلماء.

2 ـ إن الله قد تحدى العرب أن يأتوا بسورة من مثله، وقد قرر العلماء بأن هذا التحدي يشمل السورة القصيرة التي ليس فيها مضمون علمي أو تشريعي، فلو كان الإعجاز منصرفاً إلى المضمون لما شمل التحدي السورة الواحدة بل كان يرد التحدي مقيداً بالإتيان بمثله.

3 ـ كثير من المضامين التي أشار إليها القرآن الكريم لم تكن معروفة لدى العرب عند نزول القرآن، وإدراك صحة هذه المضامين يتوقف على ما يكتشفه البشر كل يوم حتى يومنا وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها فلم يبق مما يتحقق به الإدراك الحالي للإعجاز إلا الجانب البياني الذي يتحدى القادر على البيان من بني الإنسان.

4 ـ إن المضامين التي جاء بها القرآن الكريم سواء أكانت مفصلة أو غير مفصلة، مصرحاً بها أم مشاراً إليها عرفها الخلق وتوصلوا إليها ـ عن طريق الكشف أو الاستنباط ـ أم ما زالوا في طريقهم إلى معرفتها، وسواء كانت تبحث في الجانب التشريعي أو العقائدي أو العلمي أو الفني أو. . . . إلخ كل ذلك لا يعدو أن يكون نوعاً من أنواع علوم القرآن.

وقد تنبه إلى ذلك العلماء منذ زمن بعيد وخصصه السيوطي بنوع مستقل في كتابه الإتقان تحت عنوان: «النوع الخامس والستون في العلوم المستنبطة في القرآن» صدَّره بقول الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[سورة الأنعام، الآية: 38] وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[سورة النحل، الآية: 89].

وذكر فيه ما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «من أراد العلم فعليه بالقرآن. . .» قال البيهقي: يعني أُصول العلم.

وأورد فيه آثاراً أخرى تؤكده كقول بعضهم: «ما من شيء إلا يمكن استخراجه من القرآن لمن فهَّمه الله».

ثم عدد من تلك العلوم أنواعاً كثيرة منها: التاريخ، والطب، والجدل، والهيئة، والهندسة، . . . والنّجامة، وأُصول الصنائع، . . . . وغيرها[9].

والخلاصة:

هذه العلوم والمعارف التي توصَّل إليها العلماء والعارفون من القرآن أو التي سيتوصلون إليها هي ما أشار إليه النبي عليه الصلاة والسلام في حديثه المتقدم حين قال في وصف القرآن: «ولا تنقضي عجائبه».

وأما الغرض من بث هذه العلوم والمعارف في القرآن فهو هداية الخلق إلى الخالق وهي الدليل على قدرة هذا الخالق وعظمته كبقية العلوم والمعارف الدالة على وحدانية الخالق وتفرده في سلطانه جل ذكره وتعالت عظمته وهنا ندرك معنى قوله تعالى على لسان الجن في وصفهم القرآن حيث قال: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ فالعجب تلك المعارف والعلوم التي جاء بها القرآن والتي سمعتها تلك الطائفة من الجن فكانت سبباً في هدايتهم إلى الرشد.

لكل ما تقدم نستطيع القول بأن أكثر العلماء والباحثين لم يفصلوا بين وصف القرآن معجزةً وبين وظيفة القرآن هادياً ودليلاً إلى الإيمان بالله وذلك بخلاف المعجزات التي أيد الله بها الأنبياء قبل نزول القرآن على خاتمهم وعليهم الصلاة والسلام ويحسن بي أن أختم كلامي بنص من كلام العلامة ابن خلدون الذي أوضح هذه المشكلة خير إيضاح حيث جاء في مقدمته الشهيرة ما يلي:

«فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه، والقرآن بنفسه الوحي المدعى وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه، وهذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام: ما من الأنبياء إلا قد أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحى الله إِليَّ فأرجو أن أكونَ أكثرهم تابعاً يوم

---

(9) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: الإتقان في علوم القرآن: 2: 1025- 1040.

القيامة[10]. يُشير أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة وهي كونها نفس الوحي كان المصدق لها أكثر لكثرة وضوحها، فكثر المصدق والمؤمن وهو التابع والأمة»[11].

ختاماً: أسأل الله أن يعصم أمتنا بالقرآن الكريم، وأسأله أن يجعل القرآن منارة هدى وخير ووحدة للأمة، وأتوجه إليه أن يذيقنا لذة تلاوته آناء الليل وأطراف النهار وأن يوفقنا للعمل بمقتضاه لنكون من سعداء الدارين.

والحمد لله رب العالمين.

---

(10) أخرجه الإمامان البخاري ومسلم.

(11) ابن خلدون، المقدمة: 106ـ 107 (نقلاً عن: عتر، د. نور الدين: علوم القرآن الكريم: 195).



من المعلوم أن أعداء الإسلام يصلون ليلهم بنهارهم، جرياً وراء التشكيك في الإسلام، وتشويه صورته، طمساً للحقائق، وإفساداً للعقائد، ونيلاً من صاحب الرسالة العظمى محمد ﷺ.

وتعدد زوجات الرسول ﷺ كان نغمة كثيراً ما رددت على قيثارة أعداء الإسلام من الصليبيين الحاقدين، والغربيين المتعصبين.

فلقد قالوا: إن محمداً «رجل شهواني» يسير وراء شهواته وملذاته، ويمشي مع هواه، لم يكتف بزوجة واحدة أو بأربع، كما أوجب على أتباعه، بل عدد الزوجات فتزوج عشرة نسوة أو يزيد، سيراً مع الشهوة، وميلاً مع الهوى.. ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾.

وقبل أن نوضح حكمة تعدد زوجات النبي الكريم والغرض من زواجه

بكل منهن ينبغي أن نذكر بعض الحقائق؛ كي ندفع بها الشبهة عن النبي ﷺ ونلقم الحجر كلَّ مفتر أثيم، وهذه الحقائق هي:

1 ـ لم يعدد الرسول ﷺ زوجاته إلا بعد سن الخمسين وليس هذا سن شهوة.

2 ـ جميع نساء النبي ﷺ اللاتي دخل بهن ثيبات وعجائز ما عدا عائشة رضوان الله عليها وبَدَهِيٌّ أن الذي يجري وراء الاستمتاع والشهوة يتزوج الأبكار الشابات.

3 ـ من المعلوم أن أفعال النبي عليه السلام جميعها ومنها الزواج كان بوحي من السماء. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِيٓ﴾ الآية.

4 ـ إن الغاية من تعدد زوجات الرسول ﷺ كان لحكم كثيرة ومتشعبة يمكن أن نجملها فيما يلي:

أ) حكمة تعليمية.

ب) حكمة تشريعية.

جـ) حكمة سياسية.

د) حكمة اجتماعية.

ومن عرضنا لزوجات النبي ﷺ سوف يتبين لنا جليّاً الحكمة من زواجه عليه السلام بكل منهن:

1 ـ السيدة خديجة بنت خويلد:

لقد حباها الله لأن تكون أول زوجة لرسولنا الكريم ﷺ فدخل بها عليه السلام قبل البعثة وهو ابن خمس وعشرين سنة أما هي فكانت ثيباً «أرملة» بنت أربعين سنة.

وقد اختارها صلوات الله عليه لسداد رأيها ووفرة ذكائها وكان زواجه بها زواجاً حكيماً موفقاً لأنه كان زواج العقل للعقل ولم يكن فارق السن بينهما بالأمر الذي يقف عقبة في طريق الزواج لأنه لم يكن الغرض منه قضاء «الوطر

والشهوة» وإنما كان هدفاً إنسانياً سامياً، فمحمد رسول الله قد هيأه الله لحمل الرسالة وتحمل أعباء الدعوة ويسر الله تعالى له هذه المرأة التقية النقية العاقلة الذكية لتعينه على المضي في تبليغ الدعوة ونشر الرسالة وهي أول من آمن به من النساء.

ومما يشهد لقوة عقلها وسداد رأيها أن الرسول عليه السلام حين جاءه جبريل وهو في غار «حراء» رجع إلى زوجه يرجف فؤاده فدخل عليها وهو يقول: زملوني زملوني.. حتى ذهب عنه الروع فحدث خديجة بالخبر وقال لها: لقد خشيت على نفسي. فقالت له: «أبشر، كلا والله ما يخزيك الله أبداً إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق». والحديث في الصحيحين.

قضى الرسول مع خديجة زهرة شبابه فلم يتزوج عليها ولا أحب أحداً مثل حبه لها وكانت السيدة عائشة تغار منها مع أنها لم تجتمع معها ولم ترها حتى تجرأت مرة عليه عند ذكره ﷺ لها فقالت: وهل كانت إلا عجوزاً في غابر الأزمان قد أبدلك الله خيراً منها؟ تعني نفسها، فغضب ﷺ من هذه الكلمة وقال لها: «لا والله ما أبدلني الله خيراً منها لقد آمنت بي إذ كفر الناس وصدقتني إذ كذبني الناس وواستني بمالها إذ حرمني الناس ورزقني الله منها الولد دون غيرها من النساء» قالت: فلم أذكرها بسوء بعده أبداً. «رواه البخاري».

عاشت السيدة خديجة مع الرسول ﷺ خمساً وعشرين سنة، خمس عشرة قبل البعثة وعشراً بعدها رزق منها جميع أولاده ما عدا إبراهيم فكانت بحق نعم المعين له على أداء رسالته ولذا فلم يتزوج عليها حتى وافاها الأجل المحتوم وكان النبي ﷺ آنئذ قد بلغ الخمسين من العمر[1] فرضي الله عنها وأرضاها.

---

(1) الشيخ محمد علي الصابوني: شبهات وأباطيل حول تعدد زوجات الرسول ﷺ: ص 17، وما بعدها فراجعه تجد مزيداً من التفصيل.

2 ـ السيدة سودة بنت زمعة:

تزوجها الرسول ﷺ بعد وفاة السيدة خديجة وكانت ثيباً ضاربة في الكبر فقد كانت بنت خمس وخمسين سنة. إلا أنه عليه الصلاة والسلام اختارها زوجاً له مع أنها أكبر منه سناً ليعطي للبشرية درساً في العطف والإحسان على المساكين.

فقد كانت أم المؤمنين سودة زوجاً للسكران بن عمرو وآمنت بالرسالة السمحاء وآمن معها زوجها، ونظراً لاضطهاد المسلمين في مكة فقد هاجرت مع زوجها إلى الحبشة مع من هاجر في الهجرة الثانية وبعد رجوعهما توفي عنها زوجها السكران فأصبحت وحيدة فريدة لا معيل لها ولا معين ولو عادت إلى أهلها بعد وفاة زوجها لأكرهوها على الشرك أو عذبوها عذاباً نكراً ليفتنوها على دينها.. فاختار الرسول الرحيم بالمؤمنين كفالتها فتزوجها وهذا هو منتهى الإحسان والتكريم لها على صدق إيمانها وإخلاصها لله ولرسوله.

ولو كان غرض الرسول الشهوة كما يزعم المستشرقون الأفاكون لاستعاض عنها وهي الأرملة المسنة التي بلغت من العمر الخامسة والخمسين بالنواهد الأبكار ولكنه عليه السلام كان المثل الأعلى في الشهامة والنجدة والمروءة ولم يكن غرضه إلا حمايتها ورعايتها لتبقى تحت كفالته عليه أفضل الصلاة والتسليم.

3 ـ السيدة عائشة بنت أبي بكر الصديق:

مما لا شك فيه أنه من الغايات الأساسية لتعدد زوجات الرسول ﷺ هو تخريج بضع معلمات للنساء يعلمهن الأحكام الشرعية فالنساء نصيف المجتمع وقد فرض عليهن من التكاليف ما فرض على الرجال. ومن المعلوم أن النساء يغالبهن الحياء فقد كان الكثيرات منهن يستحيين من سؤال النبي ﷺ عن بعض الأمور الشرعية الحرجة وخاصة المتعلقة بهن كأحكام الحيض والنفاس والأمور الزوجية وغيرها من الأحكام وقد كانت المرأة تغالب حياءها حينما تريد أن تسأل الرسول الكريم عن بعض هذه المسائل.

كما كان من خلق الرسول ﷺ الحياء الكامل وكان كما تروي كتب السنة أشد حياء من العذراء في خدرها فما كان عليه الصلاة والسلام يستطيع أن يجيب عن كل سؤال يعرض عليه من جهة النساء بالصراحة الكاملة بل كان يكني في بعض الأحيان ولربما لم تفهم المرأة عن طريق «الكناية» مراده عليه السلام فلا بد إذن من رسل يبلغون عن الرسول ﷺ هذا الصنف ويوضحون لهن المراد فكانت زوجات الرسول الكريم خير من يقمن بهذه المهمة وعن طريقهن تفقه النساء في دين الله.

ثم إنه من المعلوم أن السنة المطهرة ليست قاصرة على قول النبي ﷺ فحسب بل هي تشمل قوله وفعله وتقريره وكل هذا من التشريع الذي يجب على الأمة اتباعه فمن ينقل لنا أخباره وأفعاله عليه السلام في المنزل غير هؤلاء النسوة اللواتي أكرمهن الله فكن أمهات للمؤمنين وزوجات لرسوله الكريم في الدنيا والآخرة.. لا شك أن لزوجاته الطاهرات رضوان الله عليهن أكبر الفضل في نقل جميع أحواله وأطواره وأفعاله المنزلية عليه أفضل الصلاة والسلام.

ولقد أصبح من هؤلاء الزوجات معلمات ومحدثات نقلن هديه عليه السلام واشتهرن بقوة الحفظ والنبوغ والذكاء ولقد كانت أم المؤمنين عائشة الرائدة لهن في هذا المجال حيث كانت أذكاهن وأحفظهن بل كانت أعلم من أكثر الرجال فقد كان كثير من كبار علماء الصحابة يسألونها عن بعض الأحكام التي تشكل عليهم فتحلها لهم.

روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنه قال: ما أشكل علينا أصحاب رسول الله ﷺ حديث قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً.
وقال عروة بن الزبير: ما رأيت امرأة أعلم بطب ولا فقه ولا شعر من عائشة.

ولا غرابة في هذا، فهذه كتب الحديث تشهد بعلمها الغزير وعقلها الكبير فلم يرو في الصحيح عن أحد من الرجال أكثر مما روي عنها إلا شخصان هما أبو هريرة وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

تزوجها الرسول ﷺ بوحي من السماء وكانت بكراً وهي الوحيدة من بين نسائه الطاهرات فلم يتزوج بكراً غيرها. تقول السيدة عائشة: «لقد أعطيت

تسعاً ما أعطيتهن امرأة: لقد نزل جبريل عليه السلام بصورتي في راحته حين أمر رسول الله ﷺ أن يتزوجني، ولقد تزوجني بكراً وما تزوج بكراً غيري، ولقد توفي وإن رأسه لفي حجري، ولقد قبر في بيتي، ولقد حفته الملائكة في بيتي، وإن الوحي لينزل عليه وأنا معه في لحافه، وإني لابنة خليفته وصديقه، ولقد نزل عذري من السماء، ولقد خلقت طيبة عند طيب، ولقد وعدت مغفرة ورزقاً كريماً»[2].

لذا وجدنا الرسول ﷺ يحب عائشة أكثر من بقية نسائه وكان يعدل بينهن في القسمة ويقول: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك» «رواه الإمام أحمد».

ولا عجب، فلقد كانت السيدة عائشة رضي الله عنها خير وسيلة لنشر سنته المطهرة وفضائله الزوجية وأحكام شريعته ولا سيما المتعلقة بأمر النساء. كما كانت مصاهرة النبي ﷺ للصديق الأكبر أبي بكر رضي الله عنه خيراً منة ومكافأة له في هذه الحياة الدنيا أليس الصديق أحب الناس إليه وأعظمهم قدراً لديه؟

ولا غرابة في هذا، فقد كان أسبق الناس إلى الإسلام وقدم نفسه وروحه وماله في سبيل نصرة دين الله والذود عن رسوله وتحمل الكثير والكثير في سبيل نشر الإسلام حتى قال الرسول الكريم مشيداً بفضل أبي بكر: «ما لأحد عندنا يد إلا وقد كافيناه بها ما خلا أبا بكر فإن له عندنا يداً يكافيه الله تعالى بها يوم القيامة وما نفعني مال أحد قط ما نفعني مال أبي بكر وما عرضت الإسلام على أحد إلا كانت له كبوة «أي تردد وتلكؤ» إلا أبا بكر فإنه لم يتلعثم ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ألا وإن صاحبكم خليل الله تعالى «رواه الترمذي».

فلم يجد الرسول ﷺ مكافأة لأبي بكر في الدنيا أعظم من أن يقر عينه بهذا الزواج بابنته ويصبح بينهما «مصاهرة» وقرابة تزيد في صداقتهما وترابطهما الوثيق، فما أجل سياسته عليه السلام؟ وما أعظم وفاءه للأوفياء المخلصين.

---

(2) الإمام الزمخشري: تفسير الكشاف، 3/ 58، ط. مصطفى البابي الحلبي سنة 1972 م.

4 ـ السيدة حفصة بنت عمر:

هي بنت أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه تزوجها الرسول ﷺ بعد وفاة زوجها «خنيس بن حذافة» مستشهداً في غزوة بدر بعد أن أبلى بلاءً حسناً فيها حيث سجل له التاريخ أنصع الصفحات في البطولة والرجولة والجهاد.

أراد نبينا الكريم أن يواسي الفاروق عمر وأن يقربه منه وأن يكافئه بمكافأة في هذه الدنيا جزاء ما قدم للإسلام فلم يجد أعظم من أن يصاهره ولم يكن بالإمكان أن يكافئه في هذه الحياة بشرف أعلى من هذا الشرف.

أخرج الإمام البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن عمر حين تأيمت حفصة من «خنيس بن حذافة» وكان شهد بدراً وتوفي بالمدينة لقي عثمان فقال: إن شئت أنكحتك حفصة؟ فقال سأنظر في أمري فلبث ليالي فقال: قد بدا لي أن لا أتزوج. قال عمر: فقلت لأبي بكر إن شئت أنكحتك حفصة فصمت، فكنت عليه أوجد مني على عثمان، فلبث ليالي ثم خطبها النبي ﷺ فأنكحتها إياه. فلقيني أبو بكر فقال: لعلك وجدت عليّ حين عرضت على حفصة، فلم أرجع إليك شيئاً؟ قلت: نعم. قال: إنه لم يمنعني أن أرجع إليك إلا أني علمت أن النبي ﷺ ذكرها فلم أكن لأفشي سره ولو تركها لقبلتها.

هكذا تكون الشهامة الحقة وتلك هي الرجولة الصادقة التي طالما تجسدت لنا في أفعال الفاروق عمر فهو يريد أن يصون عرضه فلا يرى غضاضة في نفسه أن يعرض ابنته على الكفء الصالح فرضي الله عنه وأرضاه.

5 ـ السيدة زينب بنت خزيمة:

هي أرملة البطل المقدام شهيد الإسلام «عبيدة بن الحارث» الذي استشهد في أول المبارزة في غزوة بدر ولم يشغلها هذا عن القيام بواجبها في تلك المعركة من إسعاف الجرحى وتضميد جراحهم حتى كتب الله النصر المؤزر للمؤمنين في أول معركة خاضوها مع المشركين.

وبعد المعركة جاءت إلى النبي ﷺ لتهب نفسها له فلم يجد النبي الرحيم

بأمته بدأ من أن يتزوجها تطييباً لخاطرها بعد أن فارقها بعلها ومكافأة لها على صبرها وثباتها وجهادها وأنه لم يعد هناك من يعولها فوافق على خطبتها لنفسه وآواها. وهذا الصنف من النكاح حكمة خاص بالنبي ﷺ وذلك أنه نكاح مخالف لسنة النكاح لأنه بدون مهر وبدون ولي[3]، قال تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ قَدْ﴾ [سورة الأحزاب، الآية: 50].

وكانت السيدة زينب بنت خزيمة قد بلغت الستين من عمرها حينما تزوج بها النبي ﷺ ولم تعمر عند النبي الكريم سوى عامين ثم توفاها الله إليه راضية مرضية.. فما رأي الخراصين بهذا الزواج الشريف وغايته النبيلة؟ وهل يجدون فيه شيئاً مما يأفك الأفاكون؟ أيجدون فيه أثراً للهوى والشهوة؟ أم هو النبل والعفاف والعظمة والرحمة والفضل والإحسان من رسول الإنسانية الأكبر الذي جاء رحمة للعالمين، فليتق الله المستشرقون المغرضون وليؤدوا أمانة العلم ولا يخونوها في سبيل غايات خبيثة استشرقوا ودرسوا العلوم الإسلامية خاصة للدرس والكيد والنيل من سيد الإنسانية محمد عليه السلام[4].

6 ـ السيدة أم سلمة «هند المخزومية»:

استشهد زوجها «عبد الله بن عبد الأسد» في غزوة أحد فبقيت هي وأيتامها الأربعة بلا كفيل ولا معيل، فلم ير النبي عليه السلام عزاءً ولا كافلاً لها ولأولادها غير أن يتزوج بها، ولما خطبها عليه السلام لنفسه اعتذرت إليه وقالت: إني مسنة وإني أم أيتام وإني شديدة الغيرة. فأجابها عليه السلام وأرسل لها يقول: «أما الأيتام فأضمهم إليّ وأدعو الله أن يذهب عن قلبك

(3) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج/22، ص 68، ط. الدار التونسية للنشر.

(4) راجع كتاب: زوجات النبي الطاهرات للشيخ محمد الصواف تجد المزيد من التفصيل في هذا الموضوع.

الغيرة» ولم يعبأ بالسن فتزوجها عليه السلام بعد موافقتها وقام على تربية أيتامها ووسعهم قلبه الكبير حتى أصبحوا لا يشعرون بفقد الأب إذ عوضهم أباً أرحم من أبيهم صلوات الله وسلامه عليه»[5].

7 ـ السيدة أم حبيبة «رملة بنت أبي سفيان»:

لقد تزوج النبي ﷺ ببعض النسوة لحكمة سياسية من أجل تأليف القلوب عليه وجمع القبائل حوله وهذا أمر طبيعي حيث إن أي إنسان إذا ما تزوج من قبيلة أو عشيرة يصبح بينه وبين هؤلاء القوم قرابة وبطبيعة الحال يفرض عليهم نصرته وحمايته.

وزواج الرسول ﷺ بأم حبيبة كان لحكمة شبيهة بهذا المضمون إذ أن أباها هو أبو سفيان بن حرب وكان في ذلك الحين حامل لواء الشرك وألد الأعداء لرسول الله ﷺ وقد أسلمت أم حبيبة في مكة ثم هاجرت مع زوجها إلى الحبشة فراراً بدينها وهناك مات زوجها فبقيت وحيدة فريدة لا معين لها ولا أنيس، فلما علم الرسول الكريم بأمرها أرسل إلى «النجاشي» ملك الحبشة ليزوجه إياها فأبلغها النجاشي ذلك فسرت سروراً لا يعرف مقداره إلا الله سبحانه لأنها لو رجعت إلى أبيها أو أهلها لأجبروها على الكفر والردة، أو عذبوها عذاباً شديداً.. وقد أصدقها عنه أربعمائة دينار مع هدايا نفيسة ولما عادت إلى المدينة المنورة تزوجها النبي عليه السلام.

ولما بلغ «أبا سفيان» الخبر أقر ذلك الزواج وقال: هو الفحل لا يقدع أنفه. فافتخر بالرسول ولم ينكر كفاءته له إلى أن هداه الله تعالى للإسلام.

ومن هنا تظهر لنا الحكمة الجليلة في تزوجه عليه السلام بابنة أبي سفيان، فقد كان هذا الزواج سبباً لتخفيف الأذى عنه وعن أصحابه المسلمين لا سيما بعد أن أصبح بينهما نسب وقرابة مع أن أبا سفيان كان وقت ذلك من ألد بني أمية خصومة لرسول الله ومن أشدهم عداءً له وللمسلمين. فكان

---

(5) الشيخ محمد علي الصابوني: شبهات وأباطيل حول تعدد زوجات الرسول ﷺ ص 10، 51.

تزوجه بابنته سبباً لتأليف قلبه وقلب قومه وعشيرته كما أنه عليه السلام اختارها لنفسه تكريماً لها على إيمانها فما أكرمها من سياسة وما أجلها من حكمة؟»[6].

8 ـ السيدة جويرة بنت الحارث بن ضرار:

هي أرملة «مسافع بن صفوان» الذي قتل في غزوة بني المصطلق وكان من ألد أعداء الإسلام وأكثرهم خصومة للرسول، وفي أثناء تلك المعركة وقعت جويرة في الأسر مع من أسر من قومها، فأرادت أن تفتدي نفسها فجاءت إلى الرسول الكريم تستعينه بشيء من المال فعرض عليها الرسول عليه السلام أن يدفع عنها الفداء وأن يتزوج بها. فقبلت ذلك فتزوجها لحكمة: وهي أن يجعل المسلمين يمنون على النساء السبايا بالحرية.

أخرج البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أصاب رسول الله ﷺ نساء بني المصطلق فأخرج الخمس منه ثم قسمه بين الناس فأعطى الفرس سهمين والرجل سهماً فوقعت «جويرة بنت الحارث» في سهم ثابت بن قيس فجاءت إلى الرسول فقالت: يا رسول الله أنا جويرة بنت الحارث سيد قومه وقد أصابني من الأمر ما قد علمت وقد كاتبني ثابت على تسع أوراق فأعني على فكاكي، فقال عليه السلام: أو خير من ذلك؟ فقالت: ما هو؟ فقال: أؤدي عنك كتابك وأتزوجك. فقالت: نعم يا رسول الله. فقال رسول الله: قد فعلت.

وخرج الخبر إلى الناس فقالوا: أصهار رسول الله ﷺ يسترقون؟ فأعتقوا جميع الأسرى الذين كانوا تحت أيديهم فلما رأى بنو المصطلق هذا النبل والسمو وهذه الشهامة والمروءة أسلموا جميعاً ودخلوا في دين الله وأصبحوا من المؤمنين.

وبذلك كانت جويرة أيمن امرأة على قومها حيث أعتق في زواجها مائة أهل بيت من بني المصطلق وبإسلامها أسلم الجميع فجزاها الله عنهم خيراً[7].

---

(6) المرجع السابق ص 30 ـ 32.

(7) سيرة ابن هشام: 2/ 218 بتصرف ط. مكتبة شباب الأزهر.

9 ـ السيدة صفية بنت حيي بن أخطب:

ولحكمة قريبة من حكمة تزوجه عليه السلام من السيدة جويرة بنت الحارث تزوج السيدة صفية. فقد كانت سيدة بني قريظة وأسرت مع من أسر بعد قتل زوجها في غزوة خيبر ووقعت في سهم بعض المسلمين.. فجيء بها إلى الرسول الكريم فخيرها بين أمرين: إما أن يعتقها ويتزوجها أو يطلق سراحها فتلحق بأهلها. فاختارت أن يعتقها وتكون زوجة له وذلك لما رأته من جلالة قدره وعظمته وحسن معاملته، فأسلمت وأسلم بإسلامها نفر كبير من بني قومها.

10 ـ السيدة زينب بنت جحش:

تزوجها الرسول ﷺ بأمر من السماء لحكمة تشريعية وهي إبطال «بدعة التبني» التي كان يفعلها العرب قبل الإسلام فقد كان ديناً متوارثاً عندهم يأتي الرجل منهم فيتبنى ولداً ليس من صلبه ويجعله في حكم الولد الصلبي ويتخذه ابناً حقيقياً له حكم الأبناء من النسب في جميع الأحوال: في الميراث والطلاق والزواج ومحرمات المصاهرة ومحرمات النكاح إلى غير ذلك مما تعارفوا عليه وكان ديناً متبعاً في الجاهلية.

وما كان الإسلام ليقرهم على باطل ولا ليتركهم يتخبطون في ظلمات الجهالة فمهد لذلك بأن ألهم رسوله ﷺ أن يتبنى أحد الأبناء وكان ذلك قبل البعثة النبوية، فتبنى عليه السلام «زيد بن حارثة» على عادة العرب قبل الإسلام وأصبح الناس يدعونه «زيد بن محمد» حتى نزل القرآن الكريم: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [سورة الأحزاب، الآية: 5]؛ فقال الرسول ﷺ: «أنت زيد بن حارثة بن شراحيل» «متفق عليه»[8].

بلغ الفتى أشده واستوى فرغب سيده أن يزوجه كريمة من كرائم العرب لتكون له في الحياة سنداً وظهيراً ويبالغ النبي في تكريم زيد فيتقدم إلى «زينب

(8) الشيخ محمد علي الصابوني: شبهات وأباطيل حول تعدد زوجات الرسول ﷺ ص 19 ـ 21، فراجعه تجد مزيداً من التفصيل.

بنت جحش» ابنة عمته «أميمة بنت عبد المطلب» فيخطبها لمولاه مكافأة له على صدق إيمانه، ولكن «عبد الله بن جحش» يأبى ويأنف أن يزوج زيداً وتشاركه أخته زينب إباءه وأنفته ضناً بنسبها العربي الكريم. ولكن. . . ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [سورة الأحزاب، الآية:36] فلا يصح لرجل ولا امرأة اختيار أمر من الأمور يخالف ما قضاه الله ثم بلغه الرسول. إذن فليرض عبد الله ولتخضع زينب لقضاء الله ورسوله، وليسعدوا بزواج يخلد الله شأنه في كتابه الكريم.

عاش زيد وزينب معيشة زوجين هانئين بما وفقهما الله إليه وأرضى لهما من حبال السعادة، ورفه لهما في العيش ومدّ من أسباب الرضا. وبعد حين. . أراد الله أن تقع الواقعة سنناً للشرائع وإيضاحاً لأمور الدين وتبياناً للعالمين وتصحيحاً لأوهام الناس. ولحكمة يريدها الله طلق زيد زينب فأمر الله رسوله أن يتزوجها ليبطل بدعة «التبني» ويقيم أسس الإسلام ويأتي على الجاهلية من قواعدها.

وهل يقدم على مخالفة مألوف العرب وتحطيم أغلالهم ونبذ خرافاتهم إلا رجل ملك الإيمان نفسه وملأ الحق قلبه وخالطت الجرأة منه العصب والدم والمسامع والأطراف وتغلغلت الشجاعة الخلقية فوصلت منه إلى اللب والشغاف؟ وهل يسمو بشر إلى تلك المنزلة الكريمة سمو النبي الكريم؟[9].

ولكنه عليه السلام كان يخشى من ألسنة المنافقين والفجار أن يتكلموا فيه ويقولون: تزوج محمد امرأة ابنه. فكان يتباطأ حتى نزل العتاب الشديد لرسول الله عليه السلام في قوله جل وعلا: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [سورة الأحزاب، الآية: 37].

---

(9) محمد أحمد جاد المولى وآخرون: قصص القرآن، ص 460، 461 ط/2 الاستقامة بالقاهرة سنة 1358 هـ.

وبزواج النبي عليه السلام من زينب انتهى حكم التبني وبطلت تلك العادات التي كانت متبعة في الجاهلية وكانت ديناً تقليدياً لا محيد عنه ونزل قوله تعالى مؤكداً هذا التشريع الإلهي الجديد: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [سورة الأحزاب، الآية: 40][10].

وهكذا كان هذا الزواج للتشريع كما كان بأمر الحكيم العليم سبحانه وتعالى مما جعل زينب تفخر على باقي أزواج النبي الطاهرات إذ كانت تقول لهن: زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سماوات. «رواه البخاري».

وهنا يحلو لبعض المغرضين الحاقدين على الإسلام وعلى نبي الإسلام من المستشرقين الماكرين وأذنابهم المارقين أن يتخذوا من قصة تزوج الرسول الكريم بزينب منفذاً للطعن في النبي الطاهر الزكي ويلفقوا الأباطيل بسبب بعض الروايات الإسرائيلية التي دست في بعض كتب التفسير وهي روايات باطلة لم يصح فيها شيء كما قال «أبو بكر بن العربي» رحمه الله[11].

فلقد زعموا - وبئسما زعموا - أن محمداً ﷺ مرّ ببيت زيد وهو غائب فرأى زينب فأحبها ووقعت في قلبه فقال: سبحان مقلب القلوب، فسمعت زينب ذلك، فلما جاء زوجها أخبرته بما سمعت من الرسول فعلم أنها وقعت في نفسه فأتى الرسول يريد طلاقها.. فقال له: أمسك عليك أهلك. وفي قلبه غير ذلك فطلقها زيد من أجل أن يتزوج بها الرسول.

يقول ابن العربي في تفسيره «أحكام القرآن» رداً على هذه الدعوى الأثيمة: فأما قولهم إن النبي ﷺ رآها فوقعت في قلبه فباطل لأنه كان معها كل وقت وموضع ولم يكن حينئذ حجاب فكيف ينشأ معها ويلحظها في كل ساعة ولا تقع في قلبه إلا إذا كان لها زوج قد وهبته نفسها؟ حاشا لذلك القلب المطهر من هذه العلاقة الفاسدة وقد قال الله له: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا

(10) الشيخ الصابوني: شبهات وأباطيل ص 12 - 23 بتصرف.

(11) الشيخ الصابوني: النبوة والأنبياء ص 94 - 97 فراجعه تجد تفصيلاً.

بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ﴾ [سورة طه، الآية: 131].

وقد تعقب ابن العربي رحمه الله في تفسيره لتلك الروايات الإسرائيلية وبين أنها كلها ساقطة الأسانيد. كما تناول فضيلة الشيخ محمد حجازي رحمه الله هذه الشبهات بالتفنيد في تفسيره الواضح إذ يقول: ومن المؤسف أن يندس في كتب التفسير أقوال تنسب إلى أكابر العلماء والله يعلم أنهم منها براء أو هي في الواقع سموم إسرائيلية وضعها من أسلم من اليهود عن حسن قصد أو سوء نية. علاوة على أنها أمور لا تليق بأي رجل عادي فضلاً عن أشرف الخلق المشهود له من كافة الناس أنه رجل صادق ذو خلق حميد..

ونظرة يسيرة إلى تاريخ زينب وظروفها في زواج تجعلنا نؤمن بأن سوء العشرة التي كانت بين زينب وزيد إنما هو من اختلافهما اختلافاً بيناً في الحالة الاجتماعية؛ فزينب شريفة وزيد كان بالأمس عبداً وقد أراد الله امتحانها بزواج زيد لتحطيم مبدأ العصبية القبلية والشرف الجاهلي وجعل الشرف في «الإسلام والتقوى» فخضعت زينب مكرهة وأسلمت لزيد جسدها دون روحها فكان الألم والضيق.

ومحمد ﷺ كان يعرف زينب من الصغر لأنها ابنة عمته فمن كان يمنعها عنه؟ وكيف يقدم إنسان امرأة لشخص وهي بكر حتى إذا تزوجها وصارت ثيباً رغب فيها؟

لا يا قوم: تعقلوا ما تقولون، وتفهموا الحق لوجه الحق تدركوه بلا تلبيس ولا تشويش.

ولكن الحق هو أن هذا الزواج كان امتحاناً في أوله لزينب وأخيها حيث أكرهها على قبول زيد وفي النهاية كان امتحاناً قاسياً للنبي ﷺ حيث يؤمر به ويعلم نهايته وزينب تحت مولاه زيد، والحكمة كما نطق القرآن الكريم هي تحطيم مبدأ كان معمولاً به ومشهوراً عند العرب هو «تحريم زواج امرأة الابن من التبني كتحريمها إذا كان الابن من النسب» ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴾ [سورة الأحزاب، الآية: 37][12].

---

(12) د. محمد محمود حجازي: التفسير الواضح ج/22 ص 12، بتصرف يسير.

هذا، وقد يزعم بعض الأفاكين أن العتاب في الآية: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِيَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [سورة الأحزاب، الآية: 37] كان لكتمان حب الرسول لزينب. . «إن يقولون إلا كذباً».

فقولهم مردود عليهم نظراً لأن الآية صريحة كلّ الصراحة وواضحة كل الوضوح في هذا الشأن. فقد ذكرت الآية الكريمة أن الله سيظهر ما أخفاه الرسول ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ فماذا أظهر الله تعالى؟ هل أظهر حب الرسول أو عشقه لزينب؟ كلا ثم كلا. . . إنما الذي أظهره هو رغبته عليه السلام في تنفيذ أمر الله بالزواج بها لإبطال حكم التبنّي ولكنه كان يخشى من ألسنة المنافقين أن يقولوا: تزوج محمد حليلة ابنه. ولهذا صرح الباري جلّ وعلا بهذا الذي أخفاه الرسول ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [سورة الأحزاب، الآية: 37][13].

من هنا، فالذي كان يكتمه النبي ﷺ في نفسه هو تأذيه من هذا الزواج وتراخيه في إنفاذ أمر الله به خوفاً من لفظ الناس وبخاصة المنافقين عندما يجدون نظام التبني قد انهار بعدما ألفوه؛ ولهذا فقط عوتب عليه الصلاة والسلام[14].

وهكذا تبطل مزاعم المفترين أمام الحجج الدامغة والبراهين الساطعة التي تدل على عصمة سيد المرسلين وعلى نزاهته وطهارته مما ألصقه به الدساسون المغرضون.

11 ـ السيدة ميمونة بنت الحارث الهلالية:

وهي آخر أزواجه صلوات الله عليه ولحكمة شبيهة كل الشبه بزواجه عليه السلام من السيدة زينب بنت خزيمة قبل أن يتزوج منها لأنها من النسوة اللاتي وهبن أنفسهن للنبي ﷺ وتلك خصوصية له عليه السلام دون سائر المسلمين.

---

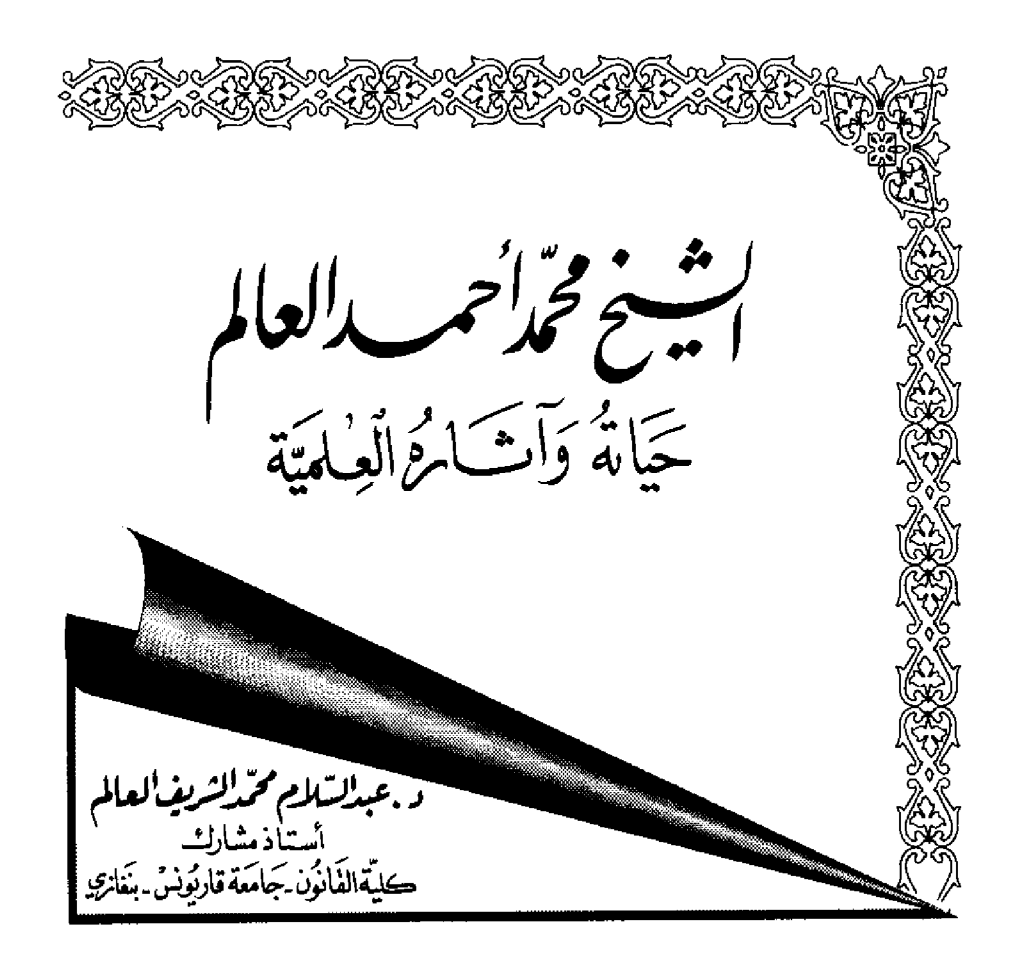
(13) الشيخ الصابوني: النبوة والأنبياء ص 97 بتصرف.

(14) د. محمد محمود حجازي: التفسير الواضح ج/22، ص 12، بتصرف يسير.

وبعد:

فقد حصحص الحق وتبين أن الرسول عليه السلام لم يعدد زوجاته جرياً وراء شهواته كما يزعم الأفاكون الآثمون وإنما كان زواجه بهن لحكم كثيرة - كما علمت - راعى فيها الرسول ﷺ مصلحة الدين والتشريع وقصد تأليف القلوب فجذب إليه كبار القبائل وكرام العشائر.

كما لم يكن زواجه بهن من وحي نفسه ولو كان للهوى سلطان على قلب النبي لتزوج في حال الشباب ولتزوج الأبكار ولكنه الحقد الأسود الذي ملأ قلوب أولئك المستشرقين فأعماهم عن رؤية ضياء الحق الساطع. وصدق الله: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.



مقدمة

أحبّ أن أشير إلى أن الغرض من هذه الدراسة هو التأريخ للشيخ محمد أحمد العالم، لأني أعتقد أن جل المثقفين في بلادنا إن لم نقل كلهم يجهلون تاريخ حياة هذا المصلح الكبير، وآثاره في الحياة الفكرية في ليبيا، ودوره البارز في نشر الثقافة العربية الإسلامية، ومحاربة الغزو الثقافي الإيطالي إبان الاحتلال الإيطالي لليبيا.

ولقد اعتمدت في هذه الدراسة على الرواية الشفوية عن ابنه الأخ عبد السلام محمد العالم رحمه الله، وبعض الوثائق الخطية حصلت عليها من حفيده الأستاذ خالد أحمد العالم زميلنا من حملة الإجازة في الشريعة والقانون

من جامعة الأزهر الشريف، والحاصل على درجة التخصص الدقيق في الدراسات الإسلامية من كلية التربية جامعة الفاتح، وبعض المراجع والمصادر الأخرى، ذات العلاقة بحياة مترجمنا الثقافية والعلمية.

وخطتنا في هذه الدراسة تشمل النقاط التالية:

1 ـ نسبه ومولده.

2 ـ طلبه للعلم وأشهر من أخذ عنهم.

3 ـ أشهر الآخذين عنه.

4 ـ شخصيته العلمية ومكانته الاجتماعية.

5 ـ منهجه في تربية الناشئة وتعليمهم.

6 ـ آثاره العلمية والثقافية.

7 ـ وفاته.

نسبه ومولده

هو محمد بن أحمد بن إبراهيم بن خالد بن عبد القادر بن عبد السلام[1] العالم بن عثمان بن عزّ الدين بن عبد الوهاب بن عبد السلام[2] بن سليم

---

(1) هو عبد السلام شهر العالم، وهو الجد المشترك بيننا وبين المترجم له، وقد برع في علوم الشريعة وعلوم التصوف.

له مؤلفات مفيدة منها تذييل على المعيار، وفتح العليم في تراجم الصوفية مطبوع، وله شرح على مختصر خليل.

ويزعم ابن غلبون في كتابه «التذكار» أنه يناصر أهل البدع حتى أصبح حجة لهم فيما يبتدعونه، وأنه غير أمين على العلم، وله حيل في المعاملات تدل على عدم ورعه، وأنه يحتال في المعاملات، ولعل هذه المزاعم قد أملتها ظروف المعاصرة لأن المعاصرة حجاب كما يقال.

توفي سنة 1139 هـ.

انظر ترجمته في المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب: أحمد النائب

ص 290 وأعلام ليبيا: الطاهر الزاوي، ص 125 والتذكار: ابن غلبون ص 237.

(2) هو عبد السلام بن سليم بن محمد بن سالم بن حميد بن عمران المغربي المخزومي القرشي المعروف باسم عبد السلام الأسمر. تلقى علومه على يد الشيخ أحمد زروق، والشيخ الدوكالي.

ولد سنة 880 هـ وتوفي سنة 981 هـ.

انظر ترجمته في أعلام ليبيا: الطاهر الزاوي ص 122 الطبعة الثانية مطبعة الفرجاني.

الأسمر الحسني نسبة الأشعري عقيدة، المالكي تفقهاً ومذهباً في الأصول والفروع.

ولد في قرية أولاد العالم «الكراتية»... إحدى قرى منطقة مسلاته ببلدية المرقب سنة 1269 هـ الموافق 1850 ميلادية تقريباً لأننا لم نعثر على تاريخ ميلاده على وجه التحديد، وقد أخبرني ابنه أنه عاش خمساً وثمانين سنة.

2 ـ طلبه للعلم وأشهر من أخذ عنهم

تلقى محمد العالم تعليمه بمدينة طرابلس بمدرسة عثمان باشا وأحمد باشا القره مالي عن أساتذة أجلاء، وفطاحل نبلاء من أعلام ذلك العصر، منهم على سبيل المثال لا الحصر:

أ ـ العلامة الجليل محمد بن علي بن موسى خال المترجم له، وهو حجة في العلوم الشرعية، وعمدة في عصره.

ب ـ العلامة محمد كامل بن مصطفى[3] صاحب كتاب «الفتاوى الكاملة في الحوادث الطرابلسية» وهو كتاب جامع للفتاوى الشرعية التي أفتى بها الناس على مذهب الأحناف بطرابلس الغرب، ومجموعة العبد الذليل على ربع أنوار التنزيل، وهو حاشية على تفسير البيضاوي.

وله حواشي مفيدة لم تطبع بعد، ويوجد منها مجلد ضخم بخط المؤلف في مكتبة الأوقاف تحت رقم 105 عام والرقم الخاص 2/ 228 حسب الفهرس القديم لمكتبة الأوقاف قبل نقلها إلى مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي.

جـ ـ العلامة محمد فاضل الشنقيطي أخو العلامة حبيب الله الشنقيطي المدرس المشهور بقسم التخصص العالي بجامعة الأزهر.

د ـ الشيخ البغدادي وقد تلقى عليه علم التجويد والقراءات وهو فقيه مشهور في زمانه.

---

(3) انظر ترجمته في الدراسة القيمة الكاملة التي أعدها الزميل الأستاذ محمد مسعود جبران بعنوان «محمد كامل بن مصطفى وآثاره في الحياة الفكرية في ليبيا» ضمن سلسلة السير والتراجم رقم 1 منشورات مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي خصوصاً ص 87 حيث وقعت الإشارة إلى مترجمنا ضمن تلاميذ الشيخ محمد كامل بن مصطفى.

3 ـ أشهر الآخذين عنه

لما استكمل دراسته، وشهد له شيوخه وأساتذته بالتفوق والتحصيل والإدراك، وأجازوه[4] شرع في تدريس العلوم الشرعية بمدرسة الحاج رمضان ميزران، ومدرسة أحمد باشا بطرابلس، وسيدي يوسف بمسلاته فأقبل الناس عليه، وكان ممن أخذ عنه الشيخ علي بن حسن العربي، ومحمد الشوماني، وعبد السلام القندي، وابنه أحمد العالم وغيرهم.

وفي الجملة فقد تخرج على يديه ما يفوق عن مائة طالب، والجميع يذكرون له مواقفه المشرفة في خدمة العلم ونشر المعرفة، إذ كانوا موضع عنايته واهتمامه فتهذبوا بآدابه وتخلقوا بأخلاقه.

4 ـ شخصيته العلمية ومكانته الاجتماعية

يمتاز محمد العالم بالصراحة في الرأي والصرامة في القول، وكذلك بالورع والتقوى والذّب عن السنة الصحيحة، ومحاربة الأهواء والبدع إلى غير ذلك من المزايا الحسنة والأخلاق العالية، والعلم الغزير، والأدب الجم.

وكان بليغاً في إلقاء دروسه ومخاطباته الشفاهية منها والكتابية وهو متمسك بآداب البحث والمناظرة مع من عاصره من العلماء وخير مثال على ذلك الحوار الثلاثي الذي جرى بينه وبين الشيخ عبد السلام قاجه الورفلي

---

(4) من بين الإجازات العلمية التي تحصل عليها المترجم له إجازة عامة في تدريس العلوم الشرعية سنة 1325 هـ وهي مبتورة الآخر لذلك لم نتمكن من معرفة شيخه الذي منحه هذه الإجازة العلمية والتي جاء فيها بعد الحمد والتصلية على رسول الله ﷺ نبذة عن أهمية سند العلم وشرف تحصيله ثم قال «وكان ممن سلك عقباته وقطع مفازاته وطرقاته ...... وسهر الليالي الطوال، وبذل في تحصيله الهمم العوال الصالح العالم الفاضل السيد الشيخ محمد بن السيد أحمد العالم، وقد التمس مني أن أجيزه بما تلقيته عن مشائخها الأعلام الجهابذة الأساتذة الكرام، وموافقة لظنه الحق الجميل، وتوخيه العلي الجليل، مع أنها طارت الرسوم والآثار، ومضي الراسخون الأخيار، ولم يبق إلا اسم بلا أثر، وشجر بلا ثمر، ولكن التشبه بالرجال فلاح، واقتفاء منهجهم البهي فوز نجاح فقلت والله المستعان أجزت الشيخ المذكور حفّنا الله وإياه بالسرور بما رويته وتلقيته عن الثقات...».
هذه الوثيقة وجدتها عند ابنه عبد السلام محمد العالم.

الوليدي وابنه فيما يتعلق بوجوب ذكر البسملة في صلاة الفرض حيث أنكر عليه تصريحه بوجوب الجهر بها في الفرض الجهري، وأن من لم يبسمل في الصلاة الجهرية فصلاته باطلة وقد ادعى الشيخ عبد السلام قاجه تقليده لمذهب مالك فطلب منه الشيخ محمد العالم إقامة الدليل القاطع على ما ادعاه من وجوب ذلك، ومن بطلان الصلاة بتركها[5].

وكان المترجم له مثالاً للتقوى، نموذجاً للعدالة، وعمدة في العلوم الشرعية العقلية منها والنقلية.

ترفع إليه الفتوى، فيقوم بحل الغوامض والمشكلات الاجتماعية، ويذلل الصعاب أمام الناس فيتجاوزوها بسلام واطمئنان.

وهو يتمتع بهمة علمية عالية، وشموخ عريض إلى كل ما يسجل له ولأسلافه المجد والسؤدد.

5 ـ منهجه في تربية الناشئة وتعليمهم

محمد العالم بلا شك أحد رجال الإصلاح في ليبيا، وهو واحد من أولئك الأفذاذ الذين كان لهم دور فاعل في نشر الثقافة العربية الإسلامية بين أبناء الشعب الليبي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؛ فهو بحق مرب عظيم استطاع أن يربي أجيالاً من أبناء الوطن على أساس فكرة تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق وتهذيبها من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة، ولهذا اعتمد في تربية الناشئة على نشر وتعليم القرآن الكريم والعلوم المساعدة ولو بقدر قليل من أجل تحصين المجتمع من الثقافة الاستعمارية الغازية، واتخذ لنفسه منهجاً خاصاً في تحقيق ذلك لقناعته التامة بأهمية نشر وتقوية الوازع الديني في نفوس الناس نظراً للظروف الصعبة التي تمر بها البلاد أنذاك، فأخذ ينادي بضرورة حفظ القرآن الكريم، والتدبر في معانيه، والعمل

---

(5) اختلاف الفقهاء في البسملة ـ أحمد العالم مخطوط ورقة رقم 2 وهي رسالة مهمة ألفها ابن المترجم له للرد على الشيخ عبد السلام قاجه، وتفنيد أدلته التي أتى بها للرد على المترجم له.
وقد تم نشر هذه الرسالة ضمن منشورات كلية الدعوة الإسلامية التراثية سنة 1424 م.

به، ومحاربة الثقافة الإيطالية الاستعمارية، والحيلولة دون نجاح مؤامرات الاستعمار للقضاء على الثقافة الإسلامية من خلال نشر المدارس الإيطالية في البلاد.

وقد أنشأ مدرسة قرآنية بقرية أولاد العالم مسقط رأسه، وألحق بها أماكن لإقامة الطلبة من خارج المنطقة، وأوقف عليها الأموال الكثيرة لتتمكن من الاستمرار في تقديم الخدمات التعليمية، وتوافد على هذه المدرسة العديد من الطلاب من مختلف المناطق، وأصبحت نقطة إشعاع ثقافي واجتماعي في منطقة مسلاته والمناطق المجاورة لها إلى عهد قريب جداً.

وكان يشجع الآباء على توجيه أبنائهم إلى المدارس القرآنية لطلب العلم والتفقه في الدين، وألزم طلابه بترديد أبيات من شعره المنظوم بشكل جماعي في نهاية كل يوم دراسي.

يقول الشيخ محمد في هذا النشيد التربوي التوجيهي: -

إن قارىء القرآن   فائز يوم الحساب
يوم ينجو من أناب   شافع في الوالد
فمن أتى بإبنه   لكلام ربه
طالباً لقربه   فاز يوم عرضه
يوم خوف المعتد
من لغير الشرع قد   ساق إبنه فسد
وعلى الكفر اعتمد   في العذاب الأبدي
فأسمع النصح وقل   يا أخي لا تعتزل
عن طريق الممتثل   فاسلك الشرع الأجل
بإتباع الواردي[6]

(6) الوارد: يقصد به النصوص الشرعية من القرآن والسنة الصحيحة.

وذرِ الذي اشتهى حفظ قول السفهاء[7]
تاركاً قول طه فهو مجنون لها
بالكلام الفاسدي
بعد حفظك القرآن فاقرأ العلم تصان
وتزيد في البيان[8] وحلاوة الإيمان
في العلوم اجتهدي

لقد كان للشيخ محمد العالم دور تربوي متميز يستمد أصوله من القرآن الكريم بشكل خاص ومن الفكر الإسلامي بشكل عام، ويدل منهجه في تربية الناشئة وتوجيه الكبار الوارد في نظمه المذكور على مواجهته الصريحة والناجحة للغزو الثقافي الإيطالي، والتغريب الثقافي الإستعماري، وبفضل جهوده الصلاحية ومقاومته للاستعمار الإيطالي على الصعيد الثقافي توجهت أنظار الناس إلى طلب العلم والتفقه في الدين حتى لا تجد بيتاً واحداً في المنطقة التي أسس فيها مدرسته القرآنية وغيرها من المناطق المجاورة يخلو من رجل أو أكثر يحمل الإيمان في قلبه، والقرآن الكريم في صدره وهم لا يقصدون من وراء ذلك إلا أن يتعلموا فيعلموا ويتفقهوا فيفقهوا.

واستمرت المدرسة تؤدي دورها في المجتمع إلى أن تم ضم المدارس القرآنية إلى التعليم العام، ولم يقبل القائمون على شؤونها آنذاك إشراف التعليم على إدارتها وإعادة تنظيمها فتوقفت قبل غيرها عن القيام برسالتها العلمية التي أسست من أجلها وبقيت أثراً بعد عين!

6 ـ آثاره العلمية والثقافية

كان محمد العالم كثير التصنيف والتدريس، وقد خلف كتباً كثيرة وتصانيف مهمة وخاصة في النحو والتوحيد.

---

(7) قول السفهاء: البرامج والمناهج الإيطالية المعروضة على الطلاب في المدارس الإيطالية.

(8) بيان أن القرآن الكريم هو القاعدة الأساسية لسائر العلوم الإنسانية والتطبيقية على حد سواء.

وكان يميل إلى نظم العلوم أولاً ثم العمل على شرحها، وهو يقول في بداية نظمه قال محمد هو ابن العالم. . . . .

وقد تعرضت مؤلفاته للضياع في حياته بعد فقده نعمة البصر بسبب الغارات التي يشنها بعض الرعاع «الفلاقة» ليلاً بقصد السلب والنهب، والاستيلاء على أموال الناس وممتلكاتهم المنقولة من أمتعة ودواب وكل ما خف حمله وغلا ثمنه كان ذلك سنة 1923 م، 1924 م.

ومن أشهر مؤلفاته:

1 ـ ألفية في النحو والصرف بعنوان «زبدة فن آلة العلوم»، ولقد اطلعت على شرح مختصر لهذه الألفية مخطوط في مكتبة حفيده الأستاذ خالد العالم، مبتورة الآخر، عدد لوحاتها تفوق السبعين، وتحتوي على الأبواب التالية: ـ

أ ـ مبحث الكلام وما يتألف منه.

ب ـ باب المعرب والمبني.

جـ ـ باب تعريف البناء اللفظي وعد أنواعه، وبيان المشترك منها والمختص، وما يتصل بذلك.

ويبدأ المخطوط بقول المؤلف «الحمد لله الذي جعل لغة العرب أحسن اللغات، والصلاة والسلام على من رفع فوق سبع سماوات محمد المبشر بالشريعة التي لا يأتيها النسخ ما دامت السماوات».

أما بعد فهذا شرح مختصر لمنظومتها المسماة بزبدة فن آلة العلوم، وهو علم العربية بعد أن وضعت عليها شرحاً مطولاً. . .» ولم نتمكن من الوقوف على الشرح المطول لمنظومته في النحو والصرف وإليك بعض أبياتها لمقارنتها بغيرها كالأجرمية مثلاً.

ما يتألف الكلام منه

كَـلامُـنَـا لَـفْـظٌ مُـرَكَّـبٌ مُـفـيـد   قَدْ وَضَعُوهُ نَحْوَ سَلْني تَسْتَفِيد

واقْـسِـمْـهُ لِـلْـخَـبَـرِ وَالإِنْـشَـاءِ   نَـحْـو دَعَـا زَيْـدٌ وَهَـلْ يُـتَـرَائـي

وَجُـزْؤُهُ كَـلِـمَـةٌ وَحـدُهَـا مُـفْـرَدُ قَـوْلٍ جَـعْـفَـرٌ مِـثَـالُـهَـا

وَمَـا حَـوَى الْأَجْـزَاءَ قُـلْ فِـيـهِ كَـلِـمْ وَالْـقَـوْلُ لَـفْـظٌ مُـبْـهَـمٌ مَـعْـنـى تـعُـمْ

إلى آخر ما قال مما يشمل كل أبواب النحو والصرف.

والقطعة التي بين أيدينا تحدث فيها المؤلف على مقدمات علم النحو ووسائله، وعلى شرح الكلام وما بعده ثم شرع يتكلم عن مقاصده وهي الإعراب والبناء إلا أنه قدم الكلام عن المعرب والمبني لتقدم المحل على الحال، والمقصد بالذات معرفة حالهما وهذا النظم يتميز عن غيره بجودة الاختصار مع عدم الإخلال، وبمجرد قراءة الشرح تدرك تمام الإدراك أن الشيخ محمد العالم عالم في النحو يتمتع بكفاءة عالية في التحليل والتوجيه والنقد العلمي السليم وإنني أدعو أهل الاختصاص الدقيق في النحو والصرف إلى تحقيق هذه الجوهرة الثمينة في النحو والصرف للوقوف على مكانة الشيخ العلمية والاستفادة من نَكْلَتِهِ العلمية، واستخلاصاته الدقيقة الفنية ـ في هذا المجال.

2 ـ من مؤلفاته أيضاً حاشية على شرح التاودي للعاصمية في الفقه على مذهب مالك بن أنس.

3 ـ حاشية علي بن عاشر.

4 ـ ثلاث منظومات في النحو، توجد إحداها عند الشيخ سالم العربي اللواتي وقد حجبها عني بعد أن أبدى استعداده لإطلاعي عليها.

5 ـ شرح على حكم ابن عطاء الله.

وعدة رسائل أخرى نظماً ونثراً في مختلف العلوم.

وكان محمد العالم أديباً شاعراً لغوياً وقفت على قصيدة له جامعة لنصائح قيمة، وأحكام علمية جيدة قال فيها: ـ

إذا سبني شخص صفحت تكرماً لكي أن أنال المجد بالصفح والعفو

أَلـم تـر أن الـمـرء يـنـقـص قـدره إذا قـابل الأنـذال بـالـسـبِّ والـهـجوِ

وقال في موضع آخر:

وكن طالباً للعلم بالجد واجتهد	فحامله كل الكمال له يحوي
ولا سيما علم الشريعة والذي	كل علم نيل كالصرف والنحو
فكم ساد فرع بالغلوم ولم يكن	لآبائهم مجد يقدمهم مروي
وحط بنو السادات عن رتب سعت	لآبائهم بالجهل كالوضع للدلوي

وقال في موضع ثالث:

رأيت لجهالٍ مناكر تُفعل	بأعراسهم والعيد والمولد النبوي
وفي يوم عاشوراء تخرج نسوة	يصادفن حزباً ليس منهم ذو الصحوّ
لقد بذلوا الأموال في شهواتهم	وقد مسكوا ما النار من أجله تكوي
ويوصون بالإطعام بعد مماتهم	مع الترك للمفروض عمداً بلا سهوِ
فغيرهم المحروم من صدقاتهم	وذو العلم ممقوت لديهم ومنزوي

إلى غير ذلك من الحكم والنصائح التي تعالج أنماطاً شتى من الخرافات والبدع والأهواء المتفشية في المجتمع آنذاك.

ودعوة عموم الناس إلى طلب العلم ومجالسة العلماء، ونبذ الإسراف في الأفراح والمآتم، والتزام روح الشريعة في الإنفاق المفروض والتطوعي لتحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي في المجتمع.

7 ـ وفاته

في آخر حياته أصيب بمرض لمدة طويلة تخلى فيها رحمه الله عما هو قائم به من التعليم والتأليف، والوعظ والإرشاد والتدريس. وفي صباح يوم الأحد الثامن من شهر ربيع الأول سنة 1354 هـ الموافق 10/6/1935 م انتقل فقيد العلم والمعرفة إلى جوار ربه ودفن في مدرسته المشهورة باسمه في قرية أولاد العالم بمنطقة مسلاته، وقد اشترك في تشييع جثمانه إلى مثواه الأخير خلق كثير.

وقد اهتمت الصحف المحلية في ذلك الوقت بخبر وفاته فخصصت صحيفة الرقيب عدداً خاصاً لتأبين الفقيد، وكتبت تحت عنوان «مصاب عظيم وخطب جليل»[9].

بـلـيـنـا بـرزء لا يـغـادره ذعـر   وخطـب ألـيـم لا يـتـاح لـه الـصـبـر

طرابلس حارت وضاق بها الصدر   بـنـعـي فـقـيـد الـعـلـم ذلـكـم الـصـدر

مراجع الدراسة

1 ـ أحمد النائب: **المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب مطبعة الفرجاني**

2 ـ الطاهر الزادي: **أعلام ليبيا**
الطبعة الثانية مطبعة الفرجاني

3 ـ محمد مسعود جبران: **محمد كامل بن مصطفى وآثاره في الحياة الفكرية في ليبيا**
منشورات مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي.

4 ـ أحمد العالم: **حكم البسملة في الصلاة** منشورات كلية الدعوة 1424 م.

5 ـ الرقيب العقيد عدد 781 ـ التاريخ 11/7/1935 م وبعض الوثائق الخطية والروايات الشفهية المعتمدة والمتواترة.

6 ـ ابن غلبون: **التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخيار**. تحقيق الطاهر الزاوي، الطبعة الثانية 1967

---

(9) الرقيب العقيد: العدد 781.
10 ربيع الثاني 1354 هـ الموافق 11/7/1935 م، والرقيب جريدة سياسية أدبية علمية جامعة تبحث في كل شيء.



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف المرسلين. إن الحديث عن عالم من علماء طرابلس يجذبني إليه حبي التعريفَ بعلماء عاشوا في هذه الأرض، وساهموا في الحياة الثقافية في زمنهم وكانوا ضمن سلسلة الحضارة الإسلامية، ويصدني عنه ندرة المصادر، فمن المؤسف أنك تجد عالماً مشهوراً لم يكتب عنه إلا سطر أو سطران، بينما يكتب عن عالم آخر أقل علماً، بل أحياناً لم يكن مشهوراً إلا بزهد أو صلاح، كتب عنه ورقات كثيرة، وربما الكتب.

وما من سبب لذلك إلا أن الأول سكن طرابلس فأهمله المؤرخون من معاصريه، وعاش الآخر في غيرها فقيض الله له أناساً اعتنوا به فجمعوا أخباره بل وأحياناً تفاصيل حياته.

ولا زال الأمر يتكرر حتى يومنا هذا، فقد أردت أن أكتب شيئاً عن أحد

علماء منطقتنا للتعريف به، فسألت أحد تلاميذه، إذ إن الشيخ قد توفي منذ زمن، عن شيوخ شيخه إلخ. . . فلم أجد عنده شيئاً، إذ إنه لم يسجل ما حدَّثه به شيخه، فنسيه بمرور الوقت، وفي ظني أن هذا نفسه هو الذي حدث للعلماء الأوائل من أبناء هذا البلد.

وابن زكرون هو أحد هؤلاء الأعلام الذين أهملتهم كتب الرجال، فلو لم يكتب عنه القاضي عياض تلك الأسطر القليلة ما علمنا عنه شيئاً إلا اسمه.

أما سبب احتفاظ التاريخ باسمه فيرجع إلى أن الوليد بن بكر بن مخلد حدث عنه. وذهب هذا التلميذ إلى حاضرتي العلم آنذاك: بغداد ودمشق، وحدث بهما عن شيخه ابن زكرون، وترجم لهذا التلميذ أبو بكر الخطيب وابن عساكر كما سنعرف فيما بعد، فاشتهر التلميذ واختفت ترجمة الشيخ.

ولقد استعنت الله في جمع ما كتب عن هذا الرجل مما تفرق في طيات الكتب التاريخية وكتب التراجم مثل: ترتيب المدارك للقاضي عياض 6/ 274، 275، والديباج المذهب لابن فرحون ص 201 الذي اختصر كلام عياض، ورحلة التجاني ص 251، ونفحات النسرين ص 110، 111، والمنهل العذب 2/ 53، 69 وأعلام ليبيا للشيخ الطاهر الزاوي، والنشاط الثقافي في ليبيا للدكتور أحمد مختار عمر، ومعجم المؤلفين لكحالة وغيرها، راجياً أن أكون بذلك:

أولاً: قد ساهمت في التعريف بأحد علماء هذا البلد.

وثانياً قد فتحت المجال لمن هو أوسع اطلاعاً مني لاستكمال الموضوع وإثرائه.

الحالة السياسية لطرابلس في عهده:

استولى الفاطميون على الحكم في طرابلس كغيرها من مدن الساحل الليبية، وأصبحت تابعة لهم منذ سقوط إفريقية بأيديهم سنة 296 هـ. إلى أن وصلت القبائل العربية المهاجرة إلى المنطقة[1].

(1) تاريخ ابن خلدون جـ 7/ 43.
تاريخ ليبيا الإسلامي ص 218، 335.

عاش ابن زكرون حياته كلها في ظل الدولة الفاطمية، التي لم تخل فترة حكمها من فتن متتابعة.

ومع أن طرابلس كانت أقل فتناً، لأنها لم تكن عاصمة، إلا أن الثورات فيها تلاحقت للتخلص من حكم فئة ليس بينها وبين أهل البلد ترابط من قريب ولا بعيد. ولا تناسب بينها وبين طبيعتهم. ولذا فإننا نجد المحاولات للانسلاخ من حكمها قد بدأت منذ استيلائها على طرابلس سنة 311 هـ تقريباً[2].

الحالة الثقافية:

كانت الحركة الثقافية على أشدها في هذه الفترة برغم الحروب والفتن، ولم يفلح الفاطميون، مع تنوع وسائلهم، في جعل أهل طرابلس يبدلون عقيدتهم السنية أو مذهبهم الفقهي[3]؛ لأن المساجد لم تتوقف عن أداء مهمتها، فقد استمر التدريس والتأليف، واشتهر ثلة من العلماء الطرابلسيين في مختلف العلوم، نذكر منهم: ابن المنمر[4] العالم الفرضي، وابن زكرون صاحب هذه الدراسة.

ويكفي للتدليل على شهرتهم أن كثيراً من كبار العلماء الذين مروا بطرابلس في طريقهم إلى المشرق كانوا يحرصون على المكوث بهذه المدينة للأخذ عنهم والسماع منهم[5].

---

(2) تاريخ ليبيا الإسلامي ص 226.

(3) الأثر السياسي والحضاري للمالكية في شمال إفريقية ص 181 ـ 209.

(4) انظر مقالنا المفصل عن ابن المنمر في مجلة العلوم الإنسانية التي يصدرها المعهد العالي لتكوين المعلمين بزليطن العدد الثاني. ص 475 ـ 495.

(5) سنعرف ذلك عند الكلام عن تلاميذه.

ولا أجدني أتفق مع الدكتور البرغوثي (تاريخ ليبيا الإسلامي ص 300) في قوله: إن من ظهروا في ليبيا من العلماء والأدباء لم يرقوا إلى مستوى الصف الأول من نظرائهم في البلدان الإسلامية الأخرى... ولم يأخذوا زمام المبادرة والإبداع اهـ.

وللرد على ذلك نُذكّر بنقطتين: =

اسمه ونسبه:

علي بن أحمد بن زكريا بن الخصيب[6] الهاشمي، المعروف بابن زكرون الأطرابلسي.

ولم يذكر لنا مترجموه شيئاً عن أصل عائلته، واكتفوا بقولهم: من طرابلس الغرب، ولفظة (زكرون) توحي بأنه أندلسي الأصل، ولكن ليس لدينا ما يؤيد ذلك.

نشأته وصفاته:

لم يحدثنا أحد عن نشأة هذا العالم، ولا عن طفولته. ولا عن تعليمه إذا استثنينا ذكر بعض شيوخه.

ولا نعرف عن صفاته الخلْقية شيئاً إلا ما ذكره صاحب رياض النفوس[7] ممزوجاً ببعض صفاته الخلُقية حيث قال:

كان رجلاً صالحاً متعبداً ناسكاً ذا فضل وعبادة وعقل وصون وبشارة جميلة منور الوجه.

شيوخه:

قرأ ابن زكرون وسمع من شيوخ جلة في أماكن مختلفة بدءاً من طرابلس وانتهاء بمكة المكرمة. وليس لدينا أي تفصيل عن مراحل هذه الدراسة

= **الأولى**: إن المبدعين في كل زمن قليلون، فإذا استشرت التاريخ أجابك بأنه حتى البلاد التي تكتظ بالكثافة السكانية، والتي يشتهر فيها آلاف العلماء في فنون مختلفة في قرن واحد مثلاً، المبدعون منهم لا يتجاوزون جمع القلة.

الثانية: إن طرابلس اشتهر منها مبدعون نذكر منهم: أبا الحسن العجلي، الذي اعتمد قوله في الجرح والتعديل، فلا تكاد تمر على صفحة من كتب هذا الفن إلا وجدت قوله ورأيه فيها مسطوراً. وهذا يعرفه من له أدنى إلمام بعلم الرجال، مع أن كتب التراجم لم تزودنا بتفاصيل عن حياته لوجوده بعيداً عن عواصم الخلافة.

(6) سمته بعض المصادر بالخطيب (بالطاء بدل الصاد)، وهذا ما جعل صاحب نفحات النسرين ص 78 و 110 يجعل منه شخصيتين. وفعل الشيء نفسه في المنهل العذب ج 2 53، 69.

(7) نقله في المدارك ج 6/ 274.

وكيفيتها ولكنا فهمنا ذلك من أسماء بعض شيوخه التي ذكرتها كتب التراجم، وهؤلاء أشهرهم:

1 ـ أبو سليمان ربيع بن سليمان بن عطاء الله النوفلي القطان، المشهور بربيع القطان. كان رجلاً صالحاً زاهداً، صحبه ابن زكرون، وشق معه القفار وسلك معه الشامات[8]، سمع من أصحاب سحنون وغيرهم، توفي مقتولاً سنة 334 هـ. وهو ابن ست وأربعين سنة[9].

2 ـ أبو عبد الله محمد بن الربيع بن سليمان الجيزي[10]. روى عن أبيه ومحمد بن عبد الحكم. وحدث عنه القاسمي، ويونس بن سعيد والمغامي وغيرهم. ألف مسند موطأ ابن وهب وكتاب قضاة مصر. كان مقدماً في شهود مصر. توفي سنة 324 هـ[11].

3 ـ محمد بن إبراهيم النيسابوري أبو بكر المعروف بابن المنذر، نزيل مكة. كان إماماً مجتهداً حافظاً ورعاً. سمع من محمد بن ميمون، ومحمد بن إسماعيل الصائغ، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم. روى عنه محمد بن يحيى بن عمار الدمياطي وغيره. من تصانيفه: كتاب الأشراف وكتاب الإجماع وكتاب الأوسط، توفي سنة 318 هـ[12].

4 ـ محمد بن القاسم بن شعبان المصري. كان من حفاظ المذهب المالكي، وكان يروي بعض الغرائب. من تآليفه كتاب الزاهي، وأحكام القرآن، ومختصر ما ليس في المختصر. توفي سنة 355 هـ[13].

---

(8) المصدر نفسه جـ 6/ 275.

(9) رياض النفوس جـ 2/ 323 ـ 346. وقد ذكر القاضي عياش في مداركه 6/ 276 أنه كانت بينه وبين ابن زكرون مراسلات.

(10) تحرفت في نفحات النسرين ص 110 إلى عبد الله الحميدي.

(11) ذكره القاضي عياض. وانظر ترجمته في ترتيب المدارك 5/ 57، 58.

(12) ذكره القاضي عياض في مداركه 6/ 275، وانظر ترجمته في:
طبقات الشافعية الكبرى 3/ 102 ـ 108.
سير أعلام النبلاء 14/ 490.
شذرات الذهب 2/ 280.

(13) ذكره القاضي عياض في مداركه 6/ 275، وانظر ترجمته في: =

5 ـ أبو بكر محمد بن رمضان بن شاكر الحميدي[14]، يعرف بابن الزيات، من علماء المالكية بمصر. أخذ عن الحارث بن مسكين، والربيع بن سليمان، ومحمد بن عبد الحكم، وقد جلس ابن رمضان في مجلس ابن عبد الحكم هذا. روى عنه أبو بكر النعالي، وأبو حسن النمري، توفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، وجلس مجلسه ابنه بعده[15].

6 ـ أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري الحافظ، المجاور بمكة. كان من أئمة الأثر. ولد في حدود الثلاثين ومائتين. سمع من أبي سعيد الأشج، والحسن بن محمد الزعفراني، وعلي بن خشرم ومحمود بن آدم، وزياد بن أيوب، ويعقوب الدورقي وغيرهم. أثنى عليه الناس، وسمع منه خلق منهم: أبو حامد بن الشرقي، ومحمد بن نافع الخزاعي، ودعلج بن أحمد السجزي، وأبو القاسم الطبراني، من تآليفه كتاب المنتقى في السنن، توفي سنة 307 هـ[16].

7 ـ أبو مسلم صالح بن أحمد بن عبد الله العجلي. روى عن أبيه، وحدث عنه بكتابه الجرح والتعديل. وعنه خلق منهم: الوليد بن بكر بن مخلد الأندلسي. توفي بطرابلس سنة 322 هـ[17].

8 ـ أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم، أبو سعيد بن الأعرابي،

= ترتيب المدارك 5/ 274.
الديباج المذهب ص 248.

(14) ذكره القاضي عياض في مداركه 6/ 275.

(15) انظر ترجمته في ترتيب المدارك 5/ 55، 56.

(16) ذكره القاضي عياض 6/ 275، وانظر ترجمته في:
سير أعلام النبلاء 14/ 349 ـ 241.
إيضاح المكنون 2/ 570.
هدية العارفين 1/ 444.

(17) تاريخ بغداد 4/ 215.
ومعجم البلدان 1/ 217.
سير أعلام النبلاء 14/ 566.

الإمام المحدث الصدوق الحافظ البصري الصوفي، نزيل مكة وشيخ الحرم. ولد سنة نيف وأربعين ومائتين، سمع الحسن بن محمد الزعفراني، وعبد الله ابن أيوب المخرمي، وعباس بن محمد الدوري، وغيرهم، رحل إلى الأقاليم، وتعبد، وصحب المشائخ، ألف مناقب الصوفية وحمل السنن عن أبي داود، روى عنه خلق منهم: أبو عبد الله بن الخفيف، وأبو بكر بن المقرىء، وأبو عبد الله بن منده، توفي بمكة سنة 340 هـ[18].

9 ـ الحسن بن أحمد بن أبي علي، المعروف بأبي علي بن الكاتب، كان شيخاً زاهداً عابداً من شيوخ المصريين[19].

كما صحب ابن زكرون، غير هؤلاء، جماعة من النساك[20].

تلاميذه:

انتفع به أهل طرابلس، وكانوا يعظمونه، كان له سماع وسند عال[21]، ولذا كثر الآخذون عنه، وكان له باع طويل في علوم مختلفة إلا أنه اشتهر بالحديث.

وهؤلاء هم أشهر تلاميذه:

1 ـ الوليد بن بكر بن مخلد بن أبي زياد السرقسطي، عالم فاضل، رحل فطلب بإفريقية، وسمع بطرابلس المغرب أبا الحسن علي بن أحمد بن زكريا ابن الخصيب المعروف بابن زكرون، الهاشمي الأطرابلسي، وقد حدث عنه بكتاب العجلي في معرفة الرجال، وبمصر الحسن بن رشيق. وسافر إلى الشام والعراق وخراسان، وسمع بهراة من أبي علي منصور بن عبد الله الخالدي.

(18) ذكره في الديباج ص 202، وانظر ترجمته في:
سير أعلام النبلاء 15/ 407 ـ 412.
حلية الأولياء 10/ 375.
مختصر تاريخ دمشق 3/ 261.
(19) ذكره القاضي عياض 6/ 275، وانظر ترجمته في: حلية الأولياء 10/ 360.
(20) ترتيب المدارك 6/ 275.
(21) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

سمع منه عبد الغني بن سعيد الحافظ، وأبو ذر الهروي وغيرهما، من تصانيفه: كتاب الوجازة. توفي بالدينور سنة 392[22].

2 ـ أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري القابسي. من أئمة المالكية. سمع من أبي العباس الأبياني. وحمزة الكناني، وأبي زيد المروزي وغيرهم. وبه تفقه أبو عمران الفاسي، واللبيدي وغيرهما. من تآليفه: المعهد، والمنقذ من شبه التأويل، والمنبه، وكتاب المعلمين، توفي سنة 403 هـ[23].

3 ـ أبو الحسن علي بن محمد بن المنمر الطرابلسي. ولد بطرابلس سنة 348 هـ، وأخذ العلم عن ابن زكرون وابن الوشاء والجوهري وابن رزيق وغيرهم، وعنه خلق منهم: أبو القاسم بن محرز القيرواني، ويوسف بن عبد الرحمن المجريطي. له تآليف في المواقيت والأزمنة والفرائض، اشتهر منها كتاب الكافي. توفي سنة 432 هـ[24].

4 ـ أبو القاسم بن نمر[25].

5 ـ أبو علي الحسن بن المثنى، قاضي طرابلس[26].

6 ـ أبو الحسن الحصائري، أحمد بن عبد الرحمن القاضي، صقلي، لقي أبا محمد بن أبي زيد، وأبا الحسن بن زكرون، وأبا عبد الله بن أحمد بن يزيد القروي، من أهل الفضل والفقه. سمع منه عتيق السمنطاري، وأبو بكر

---

(22) انظر ترجمته في:
تاريخ بغداد 13/ 481.
جذوة المقتبس 2/ 576 ـ 578.
مختصر تاريخ دمشق 26/ 303.
الصلة 2/ 642.

(23) ذكره القاضي عياض 6/ 275 وانظر ترجمته في: ترتيب المدارك 7/ 92.
الديباج المذهب، ص 199 ـ 201.

(24) ذكره القاضي عياض 6/ 275 وانظر ترجمته في: ترتيب المدارك 7/ 274.
وانظر ترجمته الموسعة في مقالنا عنه المنشور في مجلة العلوم الإنسانية التي يصدرها المعهد العالي لتكوين المعلمين بزليطن العدد الثاني ص 475 وما بعدها.

(25) ذكره القاضي عياض في مداركه 6/ 275، ولم أعثر له على ترجمة.

(26) ذكره عياض في عداد تلاميذه، ولم أعثر له على ترجمة مستقلة.

ابن يونس وغيرهما[27].

7 ـ عبدوس بن محمد الطليطلي، يكنى أبا الفرج. سمع من أهل بلده، ثم رحل إلى المشرق رحلتين الأولى سنة ست وخمسين وثلاثمائة. سمع أثناءها من ابن زكرون. وسمع بمكة ومصر من أئمة. ثم رجع إلى بلده طليطلة وبها توفي سنة 390 هـ[28].

تآليفه:

قال المالكي[29]: له في الفقه والفرائض والشروط والرقائق مصنفات كثيرة، وله في الحديث والرجال تواليف.

وقال تلميذه ابن المنمر[30]: تعلم الناس منه الفقه والحديث والورع.

ولم يذكر لنا مترجموه أسماء كتبه باستثناء كتابين هما:

1 ـ المعالم الفقهية، ذكره التجاني في رحلته[31] قائلاً إن شيخه أبا فارس قد قرأ جملة من المعالم الفقهية لابن الخصيب.

2 ـ المعالم الدينية، ذكر التجاني[32] أن شيخه المذكور قرأ المعالم الدينية لابن الخصيب على الفقيه أبي العباس الأعجمي، الذي ورد من المشرق على مدينة طرابلس سنة 662 هـ. قاصداً المغرب.

وربما يكون هذان عنوانين لكتاب واحد. ومهما يكن من أمر فإن تدريسهما بعد وفاة مؤلفهما بفترة طويلة يدل على أهميتهما وشهرتهما.

---

(27) ذكره القاضي عياض في مداركه 6/ 275، وقد تحرف إلى الحصائدي، وانظر ترجمته في ترتيب المدارك 7/ 271.

(28) تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي تحقيق إبراهيم الأبياري 2/ 571، 572 دار الكتاب اللبناني بيروت 1984 م.

(29) نقل كلامه القاضي عياض في ترتيب المدارك 6/ 274، 275.

(30) المصدر السابق 6/ 275.

(31) ص 257.

(32) الرحلة ص 257.

زهده:

كان ابن زكرون من الورعين في مطعمه ومشربه وملبسه ومكسبه ولفظه. هذا هو وصف تلميذه ابن المنمر له[33].

وقال غير ابن المنمر: أقام (ابن زكرون) أربعين سنة لم يضحك، ولم يتكلم في أحد بغيبة، ولا يسمي أحداً بلقب[34]، ونحواً من خمسين سنة لم يحلف بالله يميناً. وقال له ابن أخيه عندما أملى وصيته: أنسيت الكفارة؟ فقال: لولا أني في الموت ما أخبرتك، ما حلفت بالله منذ كذا وكذا يميناً محقاً ولا مبطلاً، وما علمت أن علي يميناً أكفرها[35].

مسكنه:

كان ابن زكرون يسكن المسجد المعروف بمسجد المجاز، بطرابلس، أقام ساكناً به، فيما يقال، أربعين سنة[36].

رحلاته:

لم يتطرق أحد ممن كتب عن ابن زكرون ـ فيما أعلم ـ لرحلاته إلا ما ذكره عياض[37] من أنه صحب ربيعاً القطان وسلك معه الشامات وشق معه القفار. لكنا بدراسة شيوخه الذين تلقى العلم عنهم نستطيع أن نجزم بأنه ارتحل إلى مصر والحجاز على الأقل، ولا نعرف متى كان ذلك، وربما حدث هذا أثناء ذهابه لأداء فريضة الحج، كما كانت عادة العلماء، فإنهم يغتنمون فرصة مرورهم ببعض البلاد فيمكثون فترة تطول أو تقصر، للتلقي عن شيوخها، كما أن موسم الحج كان موسم عبادة وعلم، فقد كان يلتقي فيه العلماء من كل الأصقاع فيأخذ بعضهم عن بعض.

---

(33) ترتيب المدارك 6/ 274، 275.

(34) المصدر نفسه 6/ 275.

(35) رحلة التجاني ص 251.

(36) المصدر نفسه.

(37) راجع الهامش رقم 8 من هذا البحث.

وفاته:

لا نعرف على وجه التحديد متى ولد ابن زكرون، وربما يكون تاريخ ولادته سنة مائتين وتسعين أو قبلها بقليل، إذ إن ابن الجارود أحد شيوخه توفي سنة 307 هـ[38]. أما وفاة ابن زكرون فقد كانت سنة 370 هـ[39]. فرحمه الله رحمة واسعة وأجزل له المثوبة إنه سميع مجيب.

خاتمـة

وبعد فترة ألقيت الضوء - ما استطعت - على حياة رجل من رجالات العلم بطرابلس، ساهم في بناء صرح العلم في بلده بل وفي منطقته كلها بعد أن نهل العلم من ينابيعه في طرابلس ومصر ومكة.

ولا أزعم أني كتبت عنه ما يستحقه، ولكني فتحت الباب لغيري ليتم ما نقصته ويصوب ما أخطأته. والله أدعو أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وهو حسبي، ونعم الوكيل، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أهم مصادر البحث

1 - **الأثر السياسي والحضاري للمالكية في شمال إفريقية حتى قيام دولة المرابطين.**

2 - **تاريخ بغداد**: أحمد بن علي الخطيب البغدادي تصوير دار الفكر - بيروت لمطبعة القاهرة 1931 م.

3 - **تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي**. تحقيق إبراهيم الأبياري. دار الكتاب اللبناني بيروت 1984 م.

4 - **تاريخ ابن خلدون (العبر)**: عبد الرحمن بن خلدون، مؤسسة جمال للطباعة والنشر بيروت، 1979 م.

5 - **تاريخ ليبيا الإسلامي**: عبد اللطيف البرغوثي، منشورات الجامعة الليبية 1973 م.

(38) راجع الهامش رقم 16 من هذا البحث.

(39) ترتيب المدارك 6/ 275.

6 ـ **ترتيب المدارك**: القاضي عياض تحقيق مجموعة من الأساتذة نشر وزارة الأوقاف المغربية.

7 ـ **جذوة المقتبس**: محمد بن أبي نصر الحميدي. تحقيق إبراهيم الأبياري دار الكتاب اللبناني، بيروت الطبعة الثانية 1403 هـ 1983 م.

8 ـ **حلية الأولياء**: أبو نعيم الأصبهاني. دار الكتاب العربي ـ بيروت الطبعة الثالثة 1400 هـ 1980 م.

9 ـ **رياض النفوس**: أبو بكر بن محمد المالكي تحقيق بشير البكوش دار الغرب الإسلامي ـ بيروت.

10 ـ **الديباج المذهب**: إبراهيم بن فرحون تصوير دار الكتب العلمية بيروت لطبعة القاهرة 1353 هـ.

11 ـ **رحلة التجاني**: عبد الله بن محمد التجاني. تحقيق حسن حسني عبد الوهاب. الدار العربية للكتاب 1981 م.

12 ـ **سير أعلام النبلاء**: محمد بن أحمد الذهبي جـ 14 تحقيق أكرم البوشي مؤسسة الرسالة ـ بيروت الطبعة الرابعة 1406 هـ 1986 م.

13 ـ **مختصر تاريخ دمشق**: محمد بن مكرم (ابن منظور) ج 3 تحقيق رياض عبد الحميد مراد جـ 26 تحقيق أحمد حموش دار الفكر ـ دمشق الطبعة الأولى 1404 هـ 1984 م، 1409 هـ 1989 م.

14 ـ **معجم البلدان**: ياقوت الحموي. دار صادر بيروت 1979 م.

15 ـ **المنهل العذب**: أحمد النائب الأنصاري جـ 2 تحقيق الطاهر الزاوي مطبعة الاستقامة القاهرة الطبعة الأولى 1961 م.

16 ـ **نفحات النسرين**: أحمد النائب الأنصاري تحقيق علي مصطفى المصراتي. المكتب التجاري ـ بيروت 1963 م.



تمهيد:

لا يماري أحد من أن الدولة الإسلامية قد بلغت شأواً عالياً في الاتساع والازدهار، وبطبيعة الحال قد تم ذلك بنظام إداري متين، وإلا لما أمكن لها أن تقدم الخدمات، وأن تستمر مئات السنين على الرغم من اتساع أراضيها ومصالحها المتشعبة. وقد كان للنظام الإداري الإسلامي من المرونة والقوة، الأمر الذي جعله لم يتأثر أحياناً بضعف الحكومات وفساد التشكيلات الرسمية وظلت هذه الدولة ـ في صورها المختلفة ـ تؤدي الخدمات العامة بقوة ومتانة وحيوية حتى في أصعب الظروف وأحلكها، وذلك بسبب ما نسميه بالإدارة الشعبية.

ولقد برزت على الفور هذه الخاصية ـ الشعبية ـ لهذه الإدارة منذ الأيام الأولى للإسلام فور انتقال الرسول ﷺ إلى ـ طيبة ـ المدينة المنورة.

فقد كان المسجد مركز الإدارة، وكان عليه الصلاة والسلام يمارس أعمال الإدارة من خلاله، وتجلى ذلك عندما اتخذ عماله الرسميين من أصحابه، فكان قيس بن سعد كصاحب الشرطة من الأمير[1] وكان كل صحابي يقوم بجميع أعمال الولاية العامة، ويرعى بنفسه مصالح المسلمين وتميزت الإدارة وبرزت في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث أنشأت المرافق المختلفة فكان مرفق البريد ومرفق الجيش ومرفق الخزانة العامة واستمر الحال على ذلك حتى جاء العهد الأموي فاكتست الدولة طابعاً أرستقراطياً خاصاً، واحتجب الخلفاء عن العامة، وتحولت الإدارة من شعبية إلى إدارة رسمية وقنن الفقه الإسلامي ذلك، وأغفل الإشارة إلى الإدارة الشعبية التي يتميز بها النظام الإسلامي، واقتصر المؤلفون على ذكر الإمامة والوزارة والولايات وكلمات مقتضبة غير شافية عن البيعة والشورى وعن التطوع للحسبة[2] وبذلك اكتسى الفقه الإسلامي، طابعاً رسمياً من البيروقراطية التي لا تمثل في الواقع روح الإسلام وطابعه الحقيقي وصار من العسير جداً أخذ النظام الإداري، على حقيقته من تلك المصادر والمؤلفات التي ظهرت آنذاك[3].

ثم تعددت الدول في عهد الدولة العباسية الثانية وتطورت صعوداً وهبوطاً واختلفت تشكيلاتها ورسومها ومناصبها واقتصرت المراجع اللاحقة على ذكر الوظائف والألقاب، وتصوير الاحتفالات والأبهات، وطريقة التحرير والإنشاء وذلك مثل كتاب المقريزي (الخطط المقريزية) وصبح الأعشى للقلقشندي، ومنذ ذلك التاريخ صارت دراسة النظم الإدارية عبارة عن وصف تاريخ للمناظر والأشكال كما هو ملاحظ في كتاب كرد علي، وإبراهيم حسن وغيرهم، يعني دراسات لا تشفع ولا تنفع في الأحكام حيث إن الفقه الإسلامي لا يقتن شيئاً من ذلك، ولا يدخل ضمن مصادر الشريعة[4].

---

(1) سيرة ابن هشام ج 2 ص 176.

(2) تاريخ الدولة الإسلامية د. محمود زيادة ج 2 ص 267.

(3) التاريخ الإسلامي د، محمود زيادة ج 2 ص 402.

(4) النظم الإدارية الإسلامية د. محمود حلمي ص 71.

ثم تنشطت الدراسات المعاصرة إلى محاولات الملاحظة والتجميع وتلمس الطريق من خلال هذه الملاحظات بطريقة عفوية في كثير من الأحيان.

وبقي أصل المسألة وهي اكتشاف النظرية الأصلية التي ينضبط بها التطبيق وتيسر تقنين الأحكام والتطبيقات ولكي تعرف معنى النظام الإداري عموماً، نبين أنه من المقرر في الواقع والقانون أن من أهم وظائف الدولة تنفيذ القوانين وإدارة المرافق العامة. هذه الوظيفة اصطلح على تسميتها بالوظيفة الإدارية، والسلطة التي تقوم بها تسمى السلطة الإدارية[5]. والسلطة الإدارية جزء من السلطة التنفيذية بمعناها الواسع إذ أن الأخير يتصرف إلى الجهاز التنفيذي كله بما فيه من لا يقوم بأعمال إدارية بالمعنى المتقدم، فيشمل أيضاً ما يقوم بتدابير الحكم وأعمال السيادة وما لا يعتبر من الإدارة العاملة، وكل ما لا يدخل في السلطة التشريعية أو القضائية[6].

وقد تسمى السلطة التنفيذية باسم (الحكومة) وهي كلمة غير محددة حيث إنها أحياناً تتسع فتطلق على الدولة كلها وأحياناً تضيق فتنصرف إلى الحكومة المركزية فقط، وبدون أن تشمل المؤسسات والهيئات والمشروعات العامة، وهذا الاستعمال الخاص ملاحظ في بعض اللوائح والقرارات الإدارية المتعلقة بضم مدد الخدمة السابقة ونحوها، ومن المقرر حتماً أنه كلما وجدت إدارة ومحكومون، وجد نظام إداري، وهذا أمر بدهي، ولكن ليس معنى وجود نظام إداري، أن يوجد قانون إداري، بل إن هذا الاسم الأخير لا يطلق إلا إذا تميزت العلاقات الإدارية عن العلاقات العادية بمعاملة خاصة، بحيث يكون قانون خاص بها إلى جانب القانون العام وبحيث يوجد ازدواج بين النظامين: القانون الإداري والقانون العادي، ويطبق الأول على العلاقات الإدارية والثاني على العلاقات المدنية والتجارية والجنائية وغيرها ويستتبع ازدواج القوانين ازدواج في القضاء أيضاً[7]. فيوجد في هذا النوع من النظم قضاء عادي يشمل المحاكم

---

(5) القانون الإداري د. سليمان الطحاوي ص 217.

(6) السلطات الثلاث في الإسلام د. سليمان الطحاوي ص 89.

(7) القضاء الإداري د. سليمان الطحاوي ج 3 ص 118.
سلطة الإدارة د. علي الفحام ص 41.

المدنية والتجارية والجنائية وقضاء إداري يختص بالمنازعات الإدارية، ولا تأخذ جميع النظم بهذا الازدواج بل أن هناك نظماً أخرى لا تعرفه فينوجد فيها النظام ليطبق على العلاقات الإدارية وغير الإدارية قانون واحد.

والنظام الأول: ـ الازدواج ـ تأخذ به النظم اللاتينية وهي التي تتخذ النظام الفرنسي قاعدة لها.

والنظام الثاني: ـ وهو الموحد ـ هو الذي تأخذ به النظم الأنجلوسكسونية كبريطانيا والولايات المتحدة والدول التي كانت ضمن الكمنولث والتي ارتبطت ببريطانيا[8] وفي حالة الازدواج يجري البحث عن الأساس الذي يستند إليه القانون الإداري، أي السبب الذي يبرر أن تعامل العلائق الإدارية معاملة خاصة بحيث تختلف عن المعاملة التي تعامل بها العلائق العادية خاصة العلاقات المدنية ـ وهو ما يستدعي أن نبت أساس القانون الإداري والشريعة الإسلامية من النظم الموحدة ـ التي لا تعرف الازدواج ـ فليس فيها قانون إداري، وقانون عادي، بل تطبق الشريعة الإسلامية بطريقة واحدة على العلاقات الإدارية والعادية بين الأفراد.

أساس القانون الإداري:

نظراً لأن القانون الإداري نشأ في القرن الحديث نتيجة لظروف استدعت استعمال العنف مع الشعب في عهد نابليون الأول فقد جرى البحث في أساسه الذي يبرر وجوده إلى جانب القانون العادي، الذي يطبق على الأفراد، وقد وجهت إلى هذا القانون انتقادات شديدة خصوصاً في البلدان العريقة في الديمقراطية التي رأت فيه اعتداء صارخاً على سيادة القانون.

وبطبيعة الحال لم تعرف الشريعة الإسلامية مثل هذا البحث لأنه ليس بها قانون إداري، بل تطبق أحكام الشريعة الإسلامية بمعيار واحد وطريقة واحدة على الأفراد وعلى عمال السلطة العامة بلا فارق. وليس في الشريعة الإسلامية عقود إدارية وغير إدارية ولا قرارات إدارية وأخرى غير إدارية، وما يجوز

---

(8) الشريعة الإسلامية ـ د. بدران أبو العينين ص 91.

لأفراد السلطة العامة من التنفيذ المباشر يجوز أيضاً للأفراد، وليست الولاية العامة احتكاراً للسلطة يمارسها الأفراد كذلك فيما بينهم طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية وأوضاعها[9].

أما في القانون الإداري الحديث فالعلاقات الإدارية تقوم على أساس احتكار السلطة الإدارية (القيام بالسلطة الإدارية) كذلك على أساس عدم المساواة بين طرفي العلاقة، ففي هذا النوع من العلاقة يرعى أحد الطرفين ـ الجهة الإدارية ـ مصلحة عامة معينة، ويرعى الطرف الآخر ـ وهو الفرد ـ مصلحته الخاصة وفي ميزان القانون العصري لا تستوي المصلحتان. نعم الشريعة الإسلامية تجعل المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة ولكنها لا تقرر هذه القاعدة في ضوء احتكار السلطة العامة ـ القيام بالمصلحة العامة ـ بل تكلف الأفراد القيام بها. ولذلك تتخصص قواعد القانون الإداري الحديث بأنها تعقد للسلطة الإدارية ما يسمى بالامتيازات الإدارية، وذلك كالامتيازات القانونية المقررة للتنفيذ المباشر، وإصدار القرارات الإدارية، واعتبارها عقوداً إدارية واعتبار أموالها أموالاً عامة، وكذلك الامتيازات القضائية التي تجعل الاختصاص بمنازعاتها لجهة القضاء الإداري، وامتيازات التحصيل كالحجز الإداري، والخصم من الراتب، أو من التأمين المودع تحت يد الإدارة في العقود الإدارية ونحوها[10].

ويحاول القانون الإداري الحديث أن يعطي الأفراد ضماناً لحرياتهم حفظاً للتوازن من أن يختل بسبب خطورة الامتيازات الإدارية، ولكن من العسير أن تقف الإدارة عند حدودها فيما تعتقده مشروعاً لها، وأصبح مبدأ الاعتراف بالامتيازات القضائية خطراً على الحرية إن لم يكن بسبب سوء تفسير الإدارة والقضاء فبسبب انحرافات التشريعات ومحاباتها للسلطة الإدارية.

تطور أساس القانون الإداري:

إذا كان الأمر كذلك، وقامت هذه القواعد الخاصة التي تعطي الإدارة

(9) نظام الحكم في الإسلام د. محمود حلمي وكذلك صبحي الصالح.

(10) النظم الإسلامية د. مصطفى وصفي ص 319.

هذه الامتيازات الخطيرة فإنه مع تقدم الزمن أخذ القانون يتجه من العنف الإداري إلى احترام الروح الشعبية التي اعتبرتها الشريعة الإسلامية منذ البداية ففي مبدأ الأمر اتخذ الفقه المقارن امتيازات الإدارة أساساً للقانون الإداري، وكان ذلك في عهد نابليون الأول وما بعده ولم يكن رجال القانون الإداري في هذا العصر يشعرون بمصالح الجماهير بل كانوا يركزون نظرهم على تسيير أعمال الإدارة واستثنائها من القانون العادي[11].

وهذا الاتجاه إنما كان ينظر إلى عنصري السلطة، والولاية العامة وبذلك فهو يؤسس القانون على ضرورة تمتع الإدارة بامتيازاتها وبحقوق القانون الإداري في المجال الذي يكون فيه للإدارة استعمال هذه الامتيازات، ويراه قانوناً للامتيازات الإدارية بحيث إذا استعملت هذه الإدارة الامتيازات، فهو القانون الإداري وإذا لم تستعملها فهو القانون الخاص. وهذا الرأي أدى إلى أزمة خطيرة في تحديد نطاق القانون الإداري، وفي تحديد الأشخاص الإدارية وذلك بالنسبة للمشروعات العامة الاقتصادية والاجتماعية. وفي تحديد ماهية المرفق العام. كل ذلك لم يجد حلاً شافياً في القانون الإداري الوضعي.

ثم بعد ذلك اتجه الرأي إلى النظر للمصالح الشعبية[12] وذلك باتخاذ المرافق العامة أساساً للقانون الإداري، وهذا الاتجاه أكثر شعوراً بمصالح الناس من الرأي السابق لأن المرافق خدمات عامة تؤدّى للجمهور ولكنه أيضاً منتقد حيث إنه لم يقض على الأزمة السابق ذكرها. خاصة بعد غلبة النظم الاشتراكية الحديثة التي تعمد إلى إنشاء مشروعات عامة تطبق القانون الخاص ولا تستعمل وسائل القانون العام، ومع تنامي الشعور بمصالح الجمهور في العصر الحديث اتجه الرأي إلى أسس أكثر شعبية منها اتخاذ الدستور أساساً للقانون الإداري بحجة أن هذا القانون إنما قام بسبب الدساتير التي تستوجبه بنصها على السلطة التنفيذية وأعمالها وفي ذلك ضمان أكثر لمصالح الجماهير في النظم والعلاقات الإدارية ثم اتجهت الآراء الأخيرة إلى اتخاذ الروح الشعبية

(11) العقود الإدارية د. سليمان الطحاوي ص 411.

(12) القانون الإداري د. فؤاد مهنا ص 176.

أساساً للقانون الإداري بحيث يجب أن يشعر الموظف بأنه جزء من الشعب ويعمل من أجله فيلتقي بروحه مع المصالح الشعبية ويكون الشعب حقيقة هو مصدر السلطات في العلاقات الإدارية وهذا الأساس يتفق تماماً مع النظام الإسلامي، واتخاذ الروح الشعبية أساساً للقانون الإداري يؤدي حتماً إلى وحدة النظام وعدم وجود قانون إداري إلى جانب القانون العادي الذي يخضع له الشعب في علاقاته الأصيلة وهي علاقات الأفراد فيما بينهم[13].

وعلى أية حال فإن نظام الازدواج - وإن كانت له محاسن - كإيجاد القاضي المتخصص في المسائل الإدارية إلا أنه يشجع على المقالات في حماية الإدارة وبالتالي الافتيات على الحرية الفردية، حيث إن الملاحظ أن القضاء الإداري كثيراً ما تنتابه حمى الابصار بالمصالح الإدارية، وبالتالي يرفض قضايا الأفراد بدون تبصر، وهذا أمر خطير إضافة إلى ذلك يؤدي إلى مشاكل الاختصاص القضائي والتنازع فيه ويحفز المشرع إلى إصدار تشريعات تغالي في تقدير مصالح الإدارة. وعلى أية حال فقد اعتبره بعض رجال القانون إخلالاً بسيادة القانون[14].

وهنا تختلف روح الشريعة الإسلامية عن روح القانون الإداري الحديث اختلافاً كبيراً بسبب أن القانون الإداري الحديث إنما نشأ تقديساً للسلطة العامة وحماية أغراضها وإعلائها على الأفراد.

أما النظام الإداري الإسلامي فهو يعمل في هدي مبدأين أساسيين:

أحدهما: أن هذه الشريعة إلٰهية والآخر أنها حرة تقوم على إفساح المجال للفرد أن يعمل بحسب ضميره وعقيدته.

ونتيجة للمبدأ الأول وهو أنها شريعة من عند الله تشبعت عموماً في المسائل الإدارية وغيرها بصفة إعلاء الأفراد للصالح العام والتفاني في تحقيقه

---

(13) السلطات الثلاث د. سليمان الطحاوي ص 174.

(14) القضاء الإداري د. سليمان الطحاوي ص 512.

واعتبارات التضامن في ذلك والطاعة لأجله، وهي اعتبارات ينصلح بها النظام الإداري ويبلغ أعلى ذراه.

كما أنه نتيجة للمبدأ الثاني ـ وهو أنها شريعة حرة ـ اتصفت بالروح الشعبية التي تجعل الفرد عاملاً إدارياً حراً وقائماً بوظيفة عامة لا يتطلب الضغط والقسر لكي يحقق الصالح العام ويستجيب له.

فالإنسان الحر هو الذي يتصف طبقاً لعقيدته السليمة فيتصل عمله بقلبه وضميره ويعبر بفعله عن إيمانه، وقد وضعت الشريعة الإسلامية معايير الصواب وجعلته عقيدة للناس وإيماناً لهم، وبذلك اعتمدت على أن يقوم أفراد الأمة بإدارة أنفسهم. وبذلك اختلفت خصائص النظام الإداري وقواعده عن خصائص القانون الإداري الحديث وأحكامه على النحو الذي سنبينه في العدد القادم إن شاء الله تعالى.

المراجع

1 ـ **سيرة ابن هشام.**

2 ـ **نظام الحكم في الإسلام**، د. محمود حلمي.

3 ـ **نظام الحكم في الإسلام**، د. صبحي الصالح.

4 ـ **القانون الإداري**، د. سليمان الطحاوي.

5 ـ **القضاء الإداري**، د. سليمان الطحاوي

6 ـ **الشريعة الإسلامية**، د. بدران أبو العينين.

7 ـ **تفسير النصوص**، د. محمد صبري.

8 ـ **مرجع التأخر**، د. محمد سعد الدين.

9 ـ **سياسة الإصلاح الإداري**، د. فؤاد مهنا.

10 ـ **عمال الإدارة مصرفي الرأي**، د. عبد المنعم فهمي.

11 ـ **سلطة الإدارة**، د. علي الفحام.

12 ـ **النظم الإسلامية**، مصطفى كمال وصفي.

13 ـ **تاريخ الدولة الإسلامية**، د. محمود زيادة.

14 ـ **الإدارة العامة**، د. مصطفى فهمي.

15 ـ **النظرية العامة للقرارات الإدارية**، د. سليمان.



إن الباحثَ في تاريخ الأندلس يتوفَّر له عددٌ من المصادر العربية الأولية من بينها ـ من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ـ كتابُ (افتتاح الأندلس) لابن القوطية، وكتابُ (أخبار مجموعة) لمؤلفٍ مجهول الاسم، وما وصَلَنا من كتابيْ (المقتبَس و (المَتين) لابن حيَّان القرطبي (ت سنة 469/ 1076)، و (البيان المُغرب) لابن عِذاري المراكُشي (كتب في حدود 712/ 1312)، وكتاب (أعمال الأعلام) الذي يمكن اعتباره ـ بحق ـ خيرَ مدخلٍ لتاريخ الأندلس بقلم مؤرخٍ أندلسٍ من الفتح إلى عهد ابن الخطيب، المتوفى سنة 776/ 1374، إلا أن هذه المصادر التاريخية تتناول ـ في المقام الأول ـ الجوانبَ

(*) مجمل محاضرة ألقيت بالإنجليزية في مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية في 17/ 5/ 1995.

السياسيةَ من تاريخ الأندلس دون أحوال البلاد الاجتماعية والاقتصادية، إلا في ما ندَر من إشارات عابرة، كما يفعل ابنُ حيَّان عند سرده لأحداث سنة 330/ 942 حيث يذكر وصول تجار من مدينة أمالفي (Amalfi) بجنوب إيطاليا إلى قرطبة لأول مرة فيقول: «كان احتلالُ تجار الملفيِّين بقرطبة، أتوا إلى الأندلس في البحر لطلب التجارة فيها بما عندهم من الأمتعة، ولم يُعلَمْ لهم قبل أيام الناصر لدين الله دخول... من جهة البر ولا من جهة البحر، جاؤوا بغريب ما في بلدهم من رفيع الديباج... وغير ذلك من نفيس المتاع... فأحمد القوم صفقتهم... واتَّصل اختلافهُم إلى الأندلس فيما بعد، وعظمتْ المنفعة بهم»[1].

وبعد الحديث عن فحص غرناطة ووفرة غلاته، يمضي ابنُ الخطيب إلى الحديث عن مجتمع أهل بلده غرناطة فيقول إن «ألسنتَهم فصيحة عربية... وتغلبُ عليهم الإمالة... وأنسابهم عربية... والعمائم تقلُّ في زيِّ أهل الحضرة... وصَرْفهم فضة خالصة وذهب إبريز طيب»[2].

أما ما وصَلَنا من مصادرَ جُغرافية فتشتمل على معلومات ضافية عن ثروات الأندلس المعدنية والزراعية وصناعاتها. وأهم هذه المصادر كتاب (ترصيع الأخبار) للعُذْري، وقطعةٌ من كتاب (المسالك والممالك) للبكري، وكلاهما من رجال القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وكتابُ (نزهة المُشتاق) للإدريسي (منتصف القرن السادس/ الثاني عشر).

إن كتابَ (تقويم قرطبة) الذي صنَّفه عام 350/ 961 غريبُ بن مسعد، كاتبُ الخليفة الحكم المستنصر، هو أول كتاب أندلسي يشتمل على معلومات فلاحية وخيرة، إذ يورد المؤلفُ في نهاية تقويم كل شهرٍ نشاطاتِ المزارعين من حراثة وبذرٍ، وغرس أشجار، وتقليمٍ وتركيبٍ وحصادٍ وجَنْي ثمارٍ وأزهار.

---

(1) ابن حيان، أبو مروان حيان: المقتبس في تاريخ الأندلس، الجزء الخامس، مدريد 1979، ص 478.

(2) ابن الخطيب، لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، المجلد الأول، القاهرة 1955، ص 134، 137.

كما أن كتبَ الحسبة الأندلسية مصدرٌ مهم للمعلومات عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية إذ إن مُصنفيها كانوا في الغالب قضاةً أو محتسبين تولَّوا الإشراف على الأسواق والأخلاق العامة.

كتبُ التراجم الأندلسية

أوْلى الأندلسيون اهتماماً وعنايةً كبيرين للتصنيف في مجال معاجم التراجم (Biographecal dictionries)، ولعلَّهم سبقوا ـ بل وبَزُّوا ـ المشارقة في هذا المجال. فأول كتب التراجم الأندلسية ـ (قضاة قرطبة) للخشَني ـ ظهر في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، بينما ظهر كتابُ (وفيات الأعيان) لابن خَلِّكان في أواخر القرن السابع/ الثالث عشر. إن بعض كتب التراجم الأندلسية تتناول طبقةً معيَّنةً من الرجال، وكتاب الخشني مثلاً يتحدث عن قضاة قرطبة من افتتاح الأندلس إلى عام 357/ 968، ويتناول البعض الآخر من كتب التراجم الأعلامَ عامةً من فقهاء وأدباء، كما هو الحال بالنسبة لكتاب ابن الفَرَضي(تاريخ علماء الأندلس)، وهو الرائد لهذا الصنف من كتب التراجم.

وتتوخى هذه الدراسةُ التنويه بما ورد في عدد من أمهات كتب التراجم الأندلسية من إشارات ومعلومات عن الأمور الاقتصادية والاجتماعية على مدى خمسة قرون، أي من افتتاح الأندلس سنة 92/ 711 إلى أواخر القرن السابع/ الثالث عشر، وهي معلومات لا تردُ في كتب التاريخ والجغرافيا العامة، ولذلك فإنها مكملة لها. وتضمُّ كتبُ التراجم الواردُ ذكرُها في الدراسة ثمانية عشر مجلداً تغطي فترات الأمويين وأمراء الطوائف والمرابطين والموحدين من تاريخ الأندلس.

إن كتابَ (قضاة قرطبة) للخُشَني بما يحتويه من حكايات وفوائد من أهم ما يُرجع إليه لدراسة المجتمع الأندلسي من الفتح إلى منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وفيه أن الأعجمية (Romance) ـ لغة السكان الأصليين كانت متداولةً حتى بين القضاة، وأن المساجد كان يجلس فيها القضاةُ للحكم والمؤدبون للتدريس. وإذا كان كتابُ الخُشني يفتقر إلى روح

النقد، فإنه مع ذلك لا يُغفل إيرادَ معلوماتٍ تكون أحياناً في غير صالح الأمويين[3].

وكما تقدم، فإن ابن الفَرضي (ت 403/ 1013) كان رائدَ أصحاب معاجم التراجم العامة في الأندلس. فكتابه (تاريخ علماء الأندلس) ـ ويتميَّز بوفرة معلوماته ودقتها ـ كان مَثَلاً احتذى حذوه من جاء بعده من أصحاب كتب التراجم، فوصلوا كتابه أو ذيَّلوا له. وستتطرَّق الدراسةُ إلى ما أورده ابن الفَرضي عن أعلام الأندلسيين الذين زاروا المشرق للحج وطلب العلم أو مزاولة التجارة، وقد انتهى المكان ببعضهم إلى ساحل إفريقيا الشرقي والهند والصين.

أما كتابُ (الصلَة) لابن بَشْكُوال (ت 578/ 1183) ـ وهو صلةٌ لكتاب ابن الفرضي ـ فهو غنيٌّ بالمعلومات التاريخية والأدبية، وبأسماء العديد من المدن والمواضع بالأندلس[4]. ويتحدث ابنُ بشكوال عن التدريس في المساجد، وعن وصول العديد من المشارقة إلى الأندلس ـ وفي مطلع القرن الخامس/ الحادي عشر على وجه الخصوص ـ وعن مساهمة الزهاد والفقهاء في الجهاد، وفي محاربة التلاعبِ والغشِ في العُملات المتداولة.

وصنَّف ابنُ الأبَّار البَلَنسي (ت 658/ 1260) كتاب (تكملة الصلة)، وفيه ذيَّل لكتاب (الصلة) لابن بشكوال، ويتحدَّث ابن الأبار في مُعجمه عن القضاة والشيوخ، كما يتحدَّث عن رحلات الأندلسيين إلى المشرق وإيثارهم الاستقرارَ في بلاد الشام.

وابن عبد الملك المراكُشي (ت 703/ 1304) صاحبُ (الذيل والتكملة لكتابيْ الموصول والصلة)، وهو صلةٌ أو تكملةٌ لكتابيْ ابن الفَرَضي وابن بشكوال. والكتاب، وقد صدر منه إلى الآن ثمانيةُ أجزاء، لا غِنىً عنه بالنسبة لأعلام المغرب الإسلامي. ومعظمُ التراجم في الكتاب لفقهاء وأدباء أندلسيين

(3) دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الثانية، بالإنجليزية)، المجلد الخامس، ليدن 1986، ص 71.

(4) المرجع السابق، المجلد الثالث، ليدن ـ لندن 1971، ص 733.

من القرن السابع/ الثالث عشر. والكتابُ من المصادر التي اعتمد عليها ابنُ الخطيب وابنُ القاضي والحسن الوزان (ليون الإفريقي)[5]. ويرى الأستاذ الباحث محمد بن شريفة أن ابنَ عبد الملك المراكشي «إمامُ المؤرخين بالمغرب في زمنه، ويمكن القولُ على العموم بأن «الفَذْلكات»، التاريخية التي اشتمل عليها كتابُه تعدُّ أوثقَ ما يُعتمد عليه في تاريخ الموحدين وأصحَّ نصوصِ هذا التاريخ»[6].

أشار ابنُ عبد الملك المراكشي إلى نوع من الاستثمار المشروع المعروف باسم «القِراض» (Commenda)، كما تحَدَّث عن الآثار التي ترتَّبتْ عن فيضان نهر الوادي الكبير عام 597/ 1201، وترجم ابنُ عبد الملك المراكشي لنحوي أندلسي تولَّى تدريسَ العربية في شرق إفريقيا، ولتاجر أندلسي بلغ بلاد الصين، كما تحدَّث عن اختيار السلطان صلاح الدين الأيوبي فقيهاً أندلسياً ليكون أول إمام وخطيب قارٍ للمسجد الأقصى ببيت المقدس عقب تحرير المدينة المقدسة من أيدي الصليبيين (583/ 1187).

أما المحدِّثُ الغرناطيُّ ابنُ الزبير (ت 708/ 1308) فلم يصلْنا غيرُ جزأين من معجمه (صلة الصلة)، الذي ذيَّل فيه لكتاب (الصلة) لابن بشكوال. ويشتمل الكتابُ على معلومات تدل على حرص الأندلسيين على زيارة مدينة بيت المقدس والتدريس والإقامة فيها. ويُستفاد من ترجمة ابن ثوبة، قاضي غرناطة في منتصف القرن الخامس/ الحادي عشر، بأن القنطرة المعروفة باسم قنطرة الوادي على نهر حَدرُّه (Darro) في غرناطة إنما سُمِّيت كذلك نسبةً إلى القاضي ابن ثوبة الذي أنشأها، كما أنشأ المسجدَ المجاور لها.

إشارات اقتصادية:

يترجم ابنُ عبد الملك المراكشي لعالمٍ دمشقيٍ استقرَّ في غرناطة وفيها

(5) نفسه، ص 675.

(6) ابن عبد الملك المراكشي، محمد: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر الثامن، القسم الأول، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1984، ص 82.

كانت وفاته سنة 608/ 1211، فيقول إنه «كانت له دراهمُ من مكسبٍ طيب وأصلٍ حلال، وكان قد دفعها إلى ثقةٍ من إخوانه ليتجر له بها على حكم القراض، فيتقوتُ بما يفيء الله عليه من ربحها»[7]. إن نظامَ القراض المشار إليه ـ وكان مألوفاً في تجارة القوافل عبر الصحراء ـ انتقل إلى الجمهوريات البحرية الإيطالية في القرون الوسطى حيثُ عُرف باسم (Commenda).[8]

ويترجم ابنُ بشكوال لفقيهٍ صالحٍ من أهل طليطلة من أوائل القرن الخامس/ الحادي عشر فيقول إنه «كان يبايع الناس، إذا ابتاع أعطى دراهم طيبة. . . وإذا بايع اشترط مثل ذلك. وإذا خُدع فيها ورُدَّتْ عليه، صرَّها في خِرْقةٍ ثم واسَطَ بها القنطرة وألقاها في غدير الوادي [وادي تاجه] ويقول: هي أفضلُ من الصدقة بمثلها لو أنها طيبةٌ لقطع الرديِّ والغش من أيدي المسلمين»[9].

عُرف نظامُ الحسبة في الأندلس بولاية السوق. يترجم ابنُ بشكوال لابن مشّاط الرعَيني الذي ولاّه المنصورُ محمد بن أبي عامر الحسبةَ فيقول إن الحسبة «تُعرف عندنا في الأندلس باسم ولاية السوق»[10].

وينفرد ابنُ عبد الملك المراكشي بذكر أخبار المجاعة الكبيرة التي حدثتْ في إشبيلية في عهد المعتضد بن عباد عام 448/ 1056، وكان من جرّائها أن الموتى كانوا يُدفنون كل ثلاثة أو أربعة في قبر واحد، وأغلقت المساجد إذ لم يكن ثمة أئمة أو مُصلُّون[11].

ويورد المراكشي رواية مشاهد عيان عن السيل الكبير بأشبيلية في ربيع

(7) نفسه، السفر الثامن، القسم الأول، ص 411.

(8) دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الثانية، بالإنجليزية)، المجلد الخامس، ليدن 1980، ص 9 ـ 10.

(9) ابن بشكوال، خلف: كتاب الصلة، القاهرة 1955، ص 7 ـ 258.

(10) نفسه، ص 296.

(11) ابن عبد الملك المراكشي، 5/ 1، ص 33.

عام 597/ 1201 والذي دام ثلاثة أيام ووقع في سورِ المدينة الذي كان قد استحدثه الأمير عبد الرحمن الثاني (الأوسط) إثر غارات المجوس على إشبيلية عام 229/ 844، فيقول: «وكان هذا السيلُ من أكبر السيول وأشدِّها أثراً. . . ولو كان هذا الحادثُ بالليل، لَهلكَ فيه آلافٌ من الناس. . . ولم يكن أحدٌ من المعدين يُعدِّي إلا في القوارب القرطبية لعظم الماء وجفائه. . . وصارت إشبيلية ما بين المياه كأنها جزيرة. . .»[12]. إن أخبارَ هذا السيل المدمِّر لم ترد في أي من المصادر التي وصلتنا من تلك الفترة.

يشتهر المسجدُ الجامعُ بقرطبة بأشجار النارنج المغروسة في الساحة المؤدية إلى المسجد. وهذا التقليد انتقل إلى بقية المساجد في الأندلس وإلى بعض المساجد التي شيَّدها النازحون الأندلسيون في سائر بلدان المغرب، وفي الترجمة الوجيزة لصَعْصَعة بن سلام الشامي، يذكر ابن الفرضي أن صعصعة كان مُفتياً أمام الأمير عبد الرحمن الداخل وصدراً من أيام ابن هشام «وفي أيامه غُرست الشجرُ في المسجد الجامع» حسب مذهب الأوزاعي والشاميِّين[13]، وكان مذهبُ إمام الشام عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ت 157/ 774) المذهبَ السائدَ في الأندلس في القرن الثاني/ الثامن إلى عهد أمير الأندلس الثاني هشام بن عبد الرحمن (حَكَم 172 ـ 180هـ/ 788 ـ 796م)، وهو الذي اتخذ مذهبَ الإمام مالك مذهباً رسمياً للأندلس.

وفود المشارقة إلى الأندلس:

يورد ابن بشكوال أسماءَ عشرات من المشارقة الذين قدموا إلى الأندلس للتجارة أو التدريس، من بينهم دمياطيٌّ «كان مُقرئاً وأستاذاً للعربية»، ووصل آخرون من تبريز وشيراز وخراسان وبغداد والبصرة ودمشق ومصر. ومن الملاحظ أن معظم هؤلاء الوافدين قدموا إلى الأندلس في أوائل القرن الخامس/ الحادي عشر، أي في أواخر أيام الخلافة الأموية بقرطبة وبداية فترة

---

(12) نفسه، 2/5، ص 659 ـ 660.

(13) ابن الفرضي، عبد الله: تاريخ علماء الأندلس، جزءان، القاهرة 1966، 1/ ص 203.

سلوك الطوائف. ولعلّ تدفق هذا العدد من المشارقة كان نتيجةً للقلاقل والمجاعات في الشرق، أو لما كانت عليه الأندلس من رخاء آنذاك، أو للسببين معاً.

الأندلسيون في المشرق:

كان الكثيرون من الأندلسيين يتوجهون إلى المشرق لتأدية فريضة الحج، وطلب العلم، وللتجارة والاستقرار. ويبدو أنهم كان يؤثرون الإقامة في بلاد الشام لميولهم لبني أمية الذين قَدِموا من دمشق، ولأن جند الشام الذين قدموا في طالعة بَلْج بن بشر القُشَيْري (123هـ/ 741م) كانوا قد استقروا في إشبيلية وغرناطة ومالقة ومدينة شذونة. فقد استقر فقيهٌ أندلسيٌ في دمشق حيث ولي عام 395/ 1005 خطة الحسبة[14]. وأدى محدِّثٌ إشبيليٌ فريضة الحج ثم استقر في دمشق، وكان الزائرون الأندلسيون لدمشق يلقون منه كل مساعدة[15]. ويذكر ابن الأبار أندلسياً حجَّ ثم استقر في مدينة حلب حيث «سُلِّمتْ إليه خزانةُ الكتب النوريّة، وأُجريتْ عليه جراية»، وكانت وفاته في حلب سنة 563/ 1168[16].

وقد حَرِص الأندلسيون على زيارة بيت المقدس والتدريس والإقامة في المدينة المقدسة. يذكر ابنُ الزبير المُقرىء أبا الحسن علي بن أحمد الكناني فيقول إنه رحَل إلى المشرق، فحجَّ «وأقام بالقدس تسعة أشهر يعلِّم القرآن»[17].

إن الفقيه المالقيّ أبا الحسن علي بن محمد المعافري حجَّ ثم عرَّج على دمشق حيث حظي ـ لعلمه ومتانة دينه ـ بسمعة طيبة. ولما استرد صلاحُ الدين الأيوبي بيتَ المقدس من أيدي الصليبيين (583/ 1187) رغب في تنصيب إمام

---

(14) ابن الأبار، محمد: التكملة لكتاب الصلة، القاهرة 5 ـ 1956، ص 133.

(15) نفسه، ص 643.

(16) نفسه، ص 501.

(17) ابن الزبير، أحمد: صلة الصلة (القسم الأخير)، الرباط 1937، ص 103.

للمسجد الأقصى «فأجمع من حضر [في مجلسه] من العلماء والأفاضل المشار إليهم على أنه لا أحقّ من أبي الحسن هذا بذلك المنصب... فقدّمه لذلك... ووقَفَ عليه داراً وأرضاً وبستاناً. وقد عُرف أبو الحسن في بيت المقدس بالحاج المالقي، وكانت وفاته في القدس سنة 605/ 1208، «وكانت جنازته مشهودة لم يتذلّف عنها كبيرُ أحد، حتى إن النصارى الذين كانوا بالكنيسة هنالك اتبعوا جنازته ورَموْا بعض ثيابهم على نعشه، وأخذ بعضهم يناول بعضاً إياها، ويمسحون بها على وجوههم تبركاً به»[18].

أندلسيون يصلون إلى شرق إفريقيا والهند والصين:

زار أندلسي من جزيرة ميورقة - أبو الحسن علي الأنصاري - دمشق والبصرة وعُمان طلباً للعلم، واشتهر محدِّثاً وعالماً باللغة العربية. ومن عُمان توجَّه الأنصاري بحراً إلى بلاد الزنْج (شرق إفريقيا) حيث زاول تدريسَ اللغة العربية، ولاحظ حرصَ الأهالي على دراسة نحو اللغة، ويُنقل عن الأنصاري قولُه: «لو أردتُ اكتسابَ آلاف الدنانير من التدريس هناك لتيسَّر لي ذلك. وقد حصلتُ على نحو ألف دينار، وأسِفَ القومُ لفراقي لهم»، وكانت وفاته في العراق سنة 477/ 1085[19].

وعن رحلات بعض الأندلسيين إلى المشرق للتجارة وطلب العلم يذكر ابنُ الفرضي محمد بن معاوية، المعروف بابن الأحمر، وكان ينتسب للأمويين، فيقول إنه رحل إلى المشرق سنة 295هـ، فسمع بمصر وبمكة وبالكوفة وبالبصرة، ودخل أرض الهند تاجراً، وكان يقول: «خرجتُ من أرض الهند وأنا أقدر أن معي قيمة ثلاثين ألف دينار، فلما قاربتُ أرض الإسلام غرقت، فما نجوتُ إلا سبحاً، لا شيء معي»[20].

---

(18) ابن عبد الملك المراكشي، 5/ 1، ص 5 - 316.

(19) نفسه، ص 4 - 165.

علي بن محمد المعافري: الحدائق الغناء في أخبار النساء، تحقيق عائدة الطيبي، الدار العربية للكتاب 1978، ص 103 - 104.

(20) ابن الفرضي، 2/ ص 67 - 68.

وسافر أندلسيٌ من مدينة بلنسية «الكثير براً وبحراً، واخترق من الأندلس إلى بلاد الصين، واستوطن مكة». وكانت وفاته ببغداد سنة 541/ 1146[21].

فقهاء مرابطون مجاهدون:

تَرِدُ ترجماتٌ لعديد من الفقهاء والزهاد الذين أقاموا في رباطات في مناطق الثغور يجمعون بين العبادة والجهاد. فهذا فقيه طُلَيْطُليٌ ذُكر أنه ذهَبَ ماله وانتقل إلى الثغور وتوفي مرابطاً في حصن غرماج (Gormaz) في أرض ليون، وكان النصارى في الجهة يزورون ضريحه تبركاً[22].

ويترجمُ الضَّبِّي لفقيهٍ زاهدٍ مجاهدٍ هو أبو عبد اللّه محمد بن طاهر القيسي من مدينة مُريسة بشرق الأندلس، حجَّ وأقام بعضَ الوقت في بيت المقدس ثم عاد إلى الأندلس، وكانت له بمرية جنينةٌ يعمرها بيده ويقتات مما يتخذه فيها من البقل والثمر. وكان لا يدع خلال ذلك الجهادَ مع محمد بن أبي عامر (المنصور). وشهد من فتحَ سمُورة (Zamora) وفتحَ مدينة قُلُمْرِيَّة (Coimbra) من قواعد جليقية (Galicia). ثم ترك سكنى قرية ورحل إلى الثغر وواصل الرباط، ولم يزل مرابطاً بطَلبيرة (Talavera) ـ قرب طليطلة ـ إلى أن استشهد مُقبلاً غير مدبر[23].

ويترجم ابن الزبير لزاهدٍ من مالقة ـ يوسف بن محمد البلوني ـ فيقول إنه بنى في مسقط رأسه مالقة بماله الخاص 25 مسجداً، وشارك في عدة حملات جهَّزها كل من السلطان المنصور الموحدي في الأندلس، والسلطان صلاح الدين الأيوبي في بلاد الشام. وكانت وفاته في سنة 604/ 7 ـ 1208[24].

(21) ابن عبد الملك المراكشي، 4/ ص 16، 18.
(22) ابن بشكوال، 96.
(23) الضبي، أحمد: بغية الملتمس. . .، مدريد 1885، ص 73.
(24) ابن الزبير، ص 7 ـ 218.

الأعجمية والنصارى في الأندلس:

يبدو أن الأعجمي (Ramance) كانت واسعة الانتشار بين أهل الأندلس في القرون الثلاثة الأولى التي أعقبتْ افتتاحَ الأندلس، ومن الطبيعي أن تكون لغة التخاطب بين النصارى المستعربين، وكان عددهم في تناقص. فابن حزم الأندلسي (ت 456/ 1064) يذكر دارَ بلي الذين استوطنوا جهةً عرفتْ باسمهمَ شمالي قرطبة في فحص البلوط، ويُبدي استغرابه لأن «رجالهم ونساءهم لا يتكلمون اللاتينية (Latin) بل العربية»[25]. وقبل ابن حزم بقرن، يورد الخُشني ثلاث حكايات عن قضاة في قرطبة كانوا يُلمون بالأعجمية، يقول الخُشني إن القاضي سعيد بن سليمان الغافقي «قضى يوماً في المسجد إلى أن مضى صدر النهار، ثم قام منصرفاً إلى داره. فلما همَّ بدخول الدار، فإذا بوالد نصر الفتى [حاجب الأمير عبد الرحمن الثاني] مُقبلاً، وكان أعجميَّ اللسان، فصاح على البُعد بالعجميّة: كلِّموا القاضي يثبتْ علّي أكلِّمه، فقال القاضي: قولوا له بالعجمية إن القاضي قد أدركه الملالةُ والسآمة من طول الجلوس للقضاء، فإذا جلس بالعشيّ في المسجد للنظر بين الناس تعود إليه لينظر في حاجتك أن شاء اللّه. ثم دخل القاضي داره ولم يقف عليه»[26]

في منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ظهرتْ بين المستعربين في قرطبة جماعةٌ من غُلاة النصارى قوامُها قساوسةٌ ورهبانٌ وراهبات أخذت ـ دون أي سبب أو مبرِّر ـ في النيل من النبي ﷺ ومن الدين الإسلامي، مستهدفةً «الاستشهاد»، مع أن المستعربين كانوا يَحْظَوْن بحرية العبادة وممارسة دياناتهم، إن معظمَ معلوماتنا عن «شهداء قرطبة» هؤلاء مستمدةٌ من مصادرَ لاتينيةٍ مسيحية. والإشارةُ الوحيدةُ في مصدرٍ عربي إلى هذه الحركة المتطرفة الغريبة ترد في كتاب (قضاة قرطبة) للخشني حيث يحكي قصة أحد هؤلاء الغُلاة «المستقتلين لأنفسهم» فقد مَثُل أمام القاضي أسلم بن عبد العزيز الذي وبخه قائلاً: «ويلك، من أغراك بنفسك أن تقتلها بلا ذنب؟ فقال القاضي: وتتوهَّم

(25) ابن حزم الأندلسي، علي: جَمهرة أنساب العرب، القاهرة،1962، ص 443.
(26) الخشني، ص 64.

إنك إذا قتلتني أني أنا المقتول، فقال له القاضي: ومن المقتول؟ فقال له: شَبَهي يلقى على جسد من الأجساد فتقتله». فأمر القاضي بجلده «فلما أخذتْه السياط جعل يقلق ويصيح، فقال له أسلم: في ظَهْر من تقع هذه السياط؟ فقال: في ظهري. قال له أسلم: وكذلك السيفُ في عنقك تقع، فلا تتوهَّمْ غير ذلك»[27].

القضاء والتدريس في المساجد:

منذ ظهور الإسلام دأب القضاة على عقد الجلسات لإصدار أحكامهم في المساجد، التي كانت كذلك أماكن للتدريس. وتفيد كتبُ التراجم الأندلسية بأن القضاة كانوا ينظرون في القضايا في المساجد، وكذلك في منازلهم. يترجم الخُشَني لأحد قضاة قرطبة فيقول إنه كان يُصدر أحكامه في مسجدٍ بالقرب من منزله[28]. ويترجم ابنُ الأبار لقاضٍ آخر كان «أحياناً يجلس في منزله يُصدر أحكامه، بينما كانت جاريتُه تنسج في ركنٍ من المنزل»[29].

كما كانت المساجد كذلك مراكز للعلم، فقد ذُكر عن قاضي الجماعة محمد بن أحمد التُجيبي أنه كان له مكانٌ مخصصٌ بالمسجد الجامع بقرطبة حيث كان يُلقي دروسه[30]. وكان أستاذٌ للرياضيات يلقي دروسه على تلاميذه في جامع بلنسية[31]. وكان لعالمٍ من مدينة ألمرية كرسيٌّ بالجامع يجلس عليه ويُلقي دروسه[32].

ويُذكَرُ عن أحد الفقهاء بأنه كان يدرِّس القرآن الكريم في حانوته قرب المسجد الجامع بقرطبة[33]. وكان لفقيهٍ ـ وهو طبيبٌ كذلك ـ دكانٌ في إشبيلية

---

(27) نفسه، ص 108.
(28) نفسه، ص 70.
(29) ابن الأبار، ص 130.
(30) ابن بشكوال، ص 550.
(31) ابن الأبار، ص 85.
(32) نفسه، ص 867.
(33) ابن بشكوال، ص 89.

يلتقي فيه الجلَّةُ من طلبة العلم لمناظرته، إذ كان حجةً في الدراسات القرآنية وعلم الحديث[34].

ولما وجّه أحدُ القضاة سؤالاً حول ارتداء العمائم، أجابه يحيى بن يحيى اللَّيْثي ـ من كبار فقهاء المالكية بالأندلس ـ بأن العمائم هي غطاء الرأس لأهل المشرق[35]. وبعد ذلك بأربعة قرون، ذكر ابن الخطيب أن العمائم قلَّما كان يرتديها أهلُ غرناطة حيث اقتصر ارتداؤها على القضاة والعلماء والشيوخ والجند العربي، ويعني بذلك الجند الأندلسي[36].

في مجال العقاقير الطبية:

في الترجمة للأديب وعالم النبات أبي الحسن علي بن عبد اللّه الإشبيلي يقول ابنُ عبد الملك المراكشي إن أبا الحسن أعدَّ شرحاً لكتاب النباتي اليوناني من القرن الأول الميلادي دياسقوريدس (Dioscorides) أفاد به، وضَبط كثيراً من أسماء الأدوية المذكورة فيه «تلقَّاها من مملوكته آنة القريقية [اليونانية]، وكانت وقعتْ إليه من سبي سرقوسة صقلية، وكانت أمها قابلةً عارفةً للحشائش والأدوية»[37].

إن كتاب دياسقوريدس هذا كان قد أهداه للخليفة الناصر لدين اللّه سنة 337/ 949 صاحبُ القسطنطينية أرمانيوس، وكان الكتاب مكتوباً بالإغريقي، ولم يكن بقرطبة من نصارى الأندلس من يقرأ اللسان الإغريقي، الذي هو اليوناني القديم. فلما جاوب الناصرُ أرمانيوس، سأله أن يبعث إليه برجلٍ يتكلم بالإغريقي واللطيني ليعلِّم له عبيداً يكونون مترجمين، فبعث أرمانيوس إلى الناصر براهب اسمه نقولا، فوصل إلى قرطبة سنة 340 [1 ـ 952 م]»[38].

---

(34) ابن عبد الملك المراكشي، 6/ ص 443.

(35) الخشني، ص 36.

(36) ابن الخطيب، لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، القاهرة 1973، 1/ ص 136.

(37) ابن عبد الملك المراكشي، 5/ 1، ص 239.

(38) ابن أبي أصيبعة، أحمد: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت 1965، ص 4 ـ 495.

ومما يُذكر أن مدينة سرقوسة البيزنطية على ساحل صقلية الشرقي سقطتْ في أيدي المسلمين في صيف عام 264/ 878 بعد مقاومة طويلة، ووقع كثير من أهلها في الأسر. فهل كانت آنة القريقية من بين هؤلاء الأسرى؟ فإذا كان الأمر كذلك، فإن الأندلسيَّ أبا الحسن صاحبَ الترجمة قام بنفسه بشرح كتاب دياسقوريدس (Materia Mediea) وضبطِ مفرداته قبل سبعين عاماً من عهد الخليفة الناصر.

اشتقاق ألقابٍ وأسماءِ أماكن:

تشتملُ كتبُ التراجم على معلومات مفيدة عن اشتقاق بعض الألقاب وأسماء الأماكن. فمدرسة المحدِّث علي الشارِّي (ت 649/ 1251) وخزانة الكتب الشهيرة الملحقة بها أوقفهما الشيخ علي بن محمد الغافقي المعروف بالشارِّي، نسبةً إلى شارَّة (Sierra) فلين، وهو معقل شمالي مُرسية مسقط رأس الغافقي[39].

والشاعر إدريس بن اليمان يُعرف لدى البعض باليابسي (نسبة إلى جزيرة يابسة (Ibiza)، إحدى الجزائر الشرقية/ جزر البليار)، كما يُعرف لدى البعض الآخر بالشبيني، نسبة إلى الشبين ـ شجر الصنوبر ـ وهو الشجر الغالب على أشجار بلده يابسة[40].

ويترجم المراكشي لعالم العربية الشهير من القرن السابع/ الثالث عشر أبي الحسن علي الشلوبيني فيقول إنه كان متقدماً في العربية، وكبير أساتيذها بإشبيلية. «سُئل عن هذه النسبة [الشلوبيني]: أهي إلى شلوبين الذي بلسان روم الأندلس «الأشقر الأزرق»، أو هل الاشتقاق من شلوبانية (Salabrena)، المدينة على ساحل غرناطة؟ فأجاب: كان أبي أشقر وذا عينين زرقاويْن»[41].

وتحدَّث أبو محمد عبد الله الرشاطي في كتابه (اقتباس الأنوار) عن

---

(39) ابن الزبير، ص 149.

(40) الضبي، ص 222.

(41) ابن عبد الملك المراكشي، 5/ 2، ص 461.

أصل لقبه فقال: «هذه نسبتنا التي اشتهرنا بها، وقد كنتُ أظنُّ أنها نسبة إلى موضع أو بلد، فسألتُ عن ذلك أبي رحمه الله فقال: هذه نسبةٌ قد شُهرنا بها نحن وآباؤنا، ولا أعلم لها أصلاً. فسألتُ عن ذلك أسماءَ عمَّةَ أبي رحمها الله، فقالت: إن أحدَ أجدادنا كانت به في جسمه شامة كبيرة هي التي تُعرف بالوردة، ويسمِّيها العجم رُشِتَّه (rosetta)، وكانت له في صغره خادم عجمية تدخُنه وتكفلُه، فكانت عندما تخدِّعه وتلاعبه تقول له: رُشِطالُه (Rosetallo)، وكثر ذلك منها حتى غلَبَ عليه، وقيل: «رُشاطي». غير أن ابن عبد الملك المراكشي يشك في صحة تفسير الاشتقاق «لأني لم أتحقَّق كونها [أسماء] من أهل العلم»[42].

(42) نفسه، 8/2، ص 479.



توجهات الباحثين نحو دراسة التراث التربوي الإسلامي

الدكتور حيدر خوجلي محمد
جامعة أم درمان الإسلامية - السودان

اهتم الدارسون في الآونة الأخيرة بالفكر التربوي الإسلامي وكتبوا فيه عدداً من الرسائل والأبحاث وجاء هذا الاهتمام عقب اقتناعهم بعجز النظم التربوية المعاصرة عن صياغة الإنسان وفقاً للأهداف الإنسانية الكريمة التي يدعو إليها الإسلام لهذا كان لا بد من السعي لتقديم البديل الذي يقوم بتلك الصياغة وقد لاحظ الباحثون (أن الفكر التربوي الإسلامي عبر تاريخه لم يكن وقفاً على فئة معينة من أهل النظر دون الأخرى بل كان مصباً لمجار معرفية مختلفة فجاءت نصوصه موزعة بين شتى المراجع والمصنفات التي ظهرت في مجال الأدب والتراجم والتاريخ والفقه وفلسفة العلوم والسياسة والأخلاق والتصوف وأدب المناظرة وكتب الحكم والمواعظ)[1].

---

(1) إبراهيم النجار والبشير الزربيني: الفكر التربوي عند العرب.
ط 1 - تونس - الدار التونسية للنشر ديسمبر 1985 ص 41.

وتتضح حقيقة هذا التنوع من المدارس الفكرية المتعددة التي ظهرت بصورة واسعة شملت المدارس الفقهية والفلسفية والصوفية والاجتماعية والأدبية والعلمية والطبيعية ولم يقف الاختلاف والتنوع عند شكل تلك الخلفيات الفكرية لعلماء التربية فحسب بل امتد إلى المناهج البحثية التي ساروا عليها في معالجتهم للقضايا التربوية التي تعرضوا لها حيث تشكل لديهم المنهج التاريخي والمنهج التحليلي الأصولي والمنهج المقارن والمنهج الفلسفي والمنهج الصوفي[2].

ولقد ظلت مكتبة التراث التربوي الإسلامي تشكو من ندرة في المصادر والمراجع لعدم نشر هذا التراث التربوي الإسلامي مما شكل عائقاً كبيراً للدارسين والمهتمين بهذا الحقل لهذا فإن الدراسات الحديثة التي تمت حتى الآن قد اعتمدت على مختارات من التراث التربوي الإسلامي نشرت تحت عنوان الفكر التربوي العربي الإسلامي وتضمنت تلك المختارات نصوصاً مختصرة لابن سحنون والفارابي والقابسي وابن مسكويه وإخوان الصفا وابن سينا والغزالي والزرنوجي وابن جماعة[3] وتم تعزيز مكتبة الفكر التربوي الإسلامي بنشر مجموعة أخرى أضافت نصوصاً تربوية لابن الهيثم وابن عبد البر والجاحظ والطوسي والعلموي وابن شهيد والثعالبي والحريري الوزان والطرطوش[4] وتنتسب هذه السلسلة من أعلام التربية الإسلامية إلى مواقع جغرافية مختلفة فبعضهم من بلاد المغرب وبعضهم من المشرق كما ينتمون أيضاً إلى مذاهب مختلفة ولكنهم برغم اختلاف مواقعهم الجغرافية وتعدد خلفياتهم الفكرية إلا أن الدارسين لتراثهم قد لاحظوا نزعة التشابه والتقارب في آرائهم وتوجهاتهم وطبيعة القضايا التربوية التي تعرضوا لها فمعظمهم مثلاً قد تناول قضية الربط بين العلم والتربية وأدركوا «أن العلم وحده لا يكفي ليكون

---

(2) عبد الرحمن النقيب: نحو منهجية علمية في البحث التربوي الإسلامي المعاصر ـ بحوث المؤتمر التربوي ج 2 ـ ط 1 ـ عمان ـ الشركة الجديدة للطباعة والنشر 1991 ص 212 ـ 312.

(3) محمد ناصر: الفكر التربوي العربي الإسلامي ج 2 الكويت ـ وكالة المطبوعات ص 17 ـ 425.

(4) إبراهيم النجار والنشر الزريبني: الفكر التربوي عند العرب ـ مرجع سابق ص 731 ـ 753.

سلاح المعلم وعرفوا أنه لا بد من أن يضاف إلى العلم فن التربية وذلك ليتمكن المعلم من دراسة نفسية الطفل والنزول إلى مستواه والاتصال العاطفي به ليكون من ذلك جسراً يصل به إلى عقل التلميذ وتناولوا أيضاً علاقة البيت بالمدرسة وأهمية الدور الذي يلعبه البيت في عملية نجاح الطالب ووجوب مراعاة الملكات والميول الفطرية للناشئين إذ ينبغي أن يوجه الطالب إلى الآداب والرياضيات والعلوم الطبيعية بحسب رغبته وميله الفكري ولا يجوز عندهم أن يقهر الناشىء على علم لا رغبة له فيه وتناولوا أيضاً قضية تكافؤ الفرص في التعليم فلم يكن التعليم عندهم قاصراً على طبقة دون أخرى ومبدأ تكافؤ الفرص كان سائداً على أساس أن الدين الإسلامي لا يعرف نظام الطبقات والتفرقة بين أفراده»[5].

وقد فسر بعض الباحثين هذا التشابه في القضايا والموضوعات والأحكام بالمنهجية الإسلامية التي كانوا يصدرون عنها فالإسلام الذي يمثل القوة المنسقة بينهم جعل أفكارهم تتقارب وتتوحد فأصبحوا جميعاً ينظرون إلى ذواتهم في ضوء الإسلام ويزنون أنفسهم بميزانه ويستلهمون مبادئه ومثله ويخلصون لغاياته فتقيد تفكيرهم بوجهة دينية واحدة»[6].

توجهات الباحثين في دراسة التراث التربوي الإسلامي:

يهدف هذا البحث إلى تصنيف الدارسين للتراث التربوي الإسلامي بحسب المناهج التي نظروا بها إلى هذا التراث فقد تناول هؤلاء الدارسون التراث التربوي الإسلامي من زوايا مختلفة فتبنى فريق منهم منهجاً تقويمياً في تناوله للتراث التربوي الإسلامي وسلك فريق آخر منهج الجمع والاختيار للنصوص بينما مال فريق ثالث إلى دراسة هذا التراث عن طريق الإعلام الممثلة له ووجد فريق رابع يدرس هذا التراث من حيث المذهب والتيارات أما

(5) حسين عبد الله بانبيله: ابن خلدون وتراثه التربوي ط ـ بيروت ـ دار الكتاب العربي 1984 ص 63 ـ 64.

(6) محمد جواد رضا: العرب والتربية والحضارة. بطبعة ثالثة ـ الكويت ـ دار السلاسل 1987 ص 202.

الاتجاه الخامس فهو اتجاه تاريخي قام بتتبع العمر الزمني لهذا التراث التربوي وتابع التطورات التي لازمت مسيرته والتيارات الصادرة عنه. وسوف نعرض فيما يلي صوراً من التوجهات البحثية والمنهجية التي سار عليها كل فريق من أصحاب الاتجاهات السابقة ونبدأ بالوقوف على أصحاب الاتجاه التقويمي في دراسة هذا التراث ومنذ البداية نلاحظ أنهم قد اشتركوا جميعاً في النظرة التقويمية لهذا التراث ولكنهم اختلفوا سلباً وإيجاباً في النتائج التي توصلوا إليها فبعض منهم «يعتبر هذا التراث ـ شيئاً قد وجد وأدى دوره على أفضل ما يكون في أيامه وانتهى ولذا ينبغي أن ننظر إليه نظرتنا إلى الموروثات التاريخية ونعامله معاملتها مع الاعتقاد أنه لن تكون له أي فاعلية في حياتنا الحاضرة[7].

لهذا فإن هذا الفريق الذي وقف موقفاً سلبياً في نظرته لهذا التراث قد اتجه إلى بديل آخر فقام «بنقل النظريات والتطبيقات التربوية الغربية والشرقية مع الاكتفاء بعرضها كخبرة ممتازة يجب الأخذ بها دون أي نقد تحليلي لها حتى أصبح لدينا كم هائل من هذه النظريات والممارسات التي أصبحت من الحقائق والثوابت في أذهان خريجي كليات التربية والمعلمين يمارسونها على المتعلمين بالرغم مما يبدو فيها من تناقض مع الواقع الاجتماعي والفكري لهم لأنه مهما كانت تلك الخبرات التعليمية والتربوية صالحة لمجتمعها فهي تعبر عن ذلك المجتمع وخبرته التاريخية والاجتماعية ولا تستطيع التعبير الصحيح عن صلاحيتها في مجتمع آخر له ظروفه وخبرته التاريخية والاجتماعية الخاصة به»[8].

ومن بين من يمثلون هذا الاتجاه التقويمي فريق آخر ينظر إلى هذا التراث التربوي الإسلامي نظرة إيجابية ويرى أنه لكي نجعل التربية ناجحة في أداء دورها وبلوغ أهدافها وغاياتها «فلا بد من أن نأخذ التراث والفكر كأحد

(7) محي الدين أحمد أبو صالح: تصور مقترح حول منهج البحث ـ المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ج 3 ط 1 (فيرجينيا) المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص 25.

(8) علي خليل مصطفى أبو العينين: نقد المعرفة التربوية المعاصرة ـ بحوث المؤتمر التربوي ج 1 ط 1 عمان ـ الشركة الجديدة للطباعة والنشر 1991 ص 4.

عناصر العملية التربوية في كل مجتمع وفي أي عصر لأن التربية أو أي نظام تربوي لا يوجد من فراغ كما أنه لا يمارس من فراغ أنه من المجتمع وإليه... ولا بد أن نقدم هذا التراث الفكري بخصائصه ومقوماته بقلبه وقوالبه بشكله ومضمونه كما هو بالفعل في زمانه ومكانه»(9).

وينضم إلى الإطار التقويمي فريق ثالث فيرى أن ضمان التقدم بفكرنا التربوي يتطلب منا ألا نقف به عند حد المناهج التي سار عليها السلف فلا بد من أن نستوعب آخر ما استحدثه العقل الإنساني من أساليب وتقنيات فإن ذلك يضمن لنا المنهجية الإسلامية العلمية الصحيحة إذ أنه «لا يمكن للباحثين في التربية اليوم أن يقفوا عند مناهج البحث التي استخدمها السلف في تناول قضاياهم التربوية بل لا بد من أن يضيفوا إلى ذلك جميع المناهج المستحدثة ذلك أن الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أولى بها»(10).

وننتقل من هذا الاتجاه التقويمي لدراسة التراث التربوي الإسلامي إلى اتجاه آخر ركز اهتمامه على جمع واختيار النصوص التربوية وقد لاحظ هذا الفريق من الباحثين أن توزع النصوص التربوية على كتب الأدب والتراجم والتاريخ والفقه وفلسفة العلوم والسياسة والأخلاق والتصوف وأدب المناظرة وكتب الحكم والمواعظ يجعل الرجوع إليها صعباً إذ يضيع على الدارسين الوقت الكثير إذا أرادوا الرجوع إلى هذا الفكر الموزع على مصادر المعرفة المختلفة لهذا السبب قام أصحاب هذا الاتجاه بجمع تلك النصوص في مجلد أو أكثر ليسهل على الدارسين الرجوع إليها والتأمل فيها للخروج ببعض الأحكام وقد جردوا تلك النصوص من المقدمات التفسيرية بقصد أن يجعلوا الدارس قادراً «أن يقرأ النصوص أولاً وأن يحاول التوصل إلى أحكام حولها كنتيجة للتفكير بها ومقارنتها بغيرها... لأن المقدمة التفسيرية التحليلية النقدية

(9) عبد الأمير شمس الدين: الفكر التربوي عند ابن سحنون والقابسي ط 1 بيروت ـ دار اقرأ 1985 ص 8.

(10) عبد الرحمن النقيب نحو منهجية علمية في البحث التربوي الإسلامي المعاصر ـ بحوث المؤتمر التربوي ـ مرجع سابق ص 213.

لن تشجع الطالب على قراءة النصوص بل ربما ستجعله يكتفي بها وبذا لا تحقق دراسة النصوص الغرض الذي اختيرت وجمعت من أجله»[11].

ويمكننا أن نقسم الجهود التي بذلها أصحاب هذا الاتجاه إلى نوعين النوع الأول يمثل الجهود الفردية والنوع الثاني يمثل الجهود الجماعية، أما الجهود الفردية فقد واجهت صعوبة في جمع النصوص التربوية من مصادرها المختلفة إذ لا يستطيع الدارس الواحد أن يتكفل بجمع كل ما ورد من نصوص في المصادر التربوية بأنواعها المتعددة وقد أشار بعضهم صراحة إلى تلك الصعوبات التي واجهته في هذا الصدد[12]، ولهذا قرر أن يقصر جهده على نوع واحد من تلك المصادر بينما تمكن أصحاب الجهود الجماعية من تقديم أعمال أكثر شمولاً فقد مكنتهم القدرات الجماعية من الاطلاع على طائفة كبيرة من تلك المصادر التربوية وجمعوا قدراً أكبر من تلك النصوص[13].

وننتقل بعد هذا إلى الاتجاه الثالث في دراسة التراث التربوي الإسلامي وهو اتجاه يهتم بدراسة أعلام الفكر التربوي الإسلامي وقد ظهرت عدة دراسات تمثل هذا الإتجاه وتترجم لأعلام الفكر التربوي الإسلامي بصورة تشمل حياتهم وآثارهم التربوية والمناهج التي كانوا يصدرون عنها وفي هذا الإطار نذكر دراسات موسوعة التربية والتعليم الإسلامية للدكتور عبد الأمير شمس الدين فقد نشر دراسة عن المذهب التربوي عند ابن جماعة ودراسة عن الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق ودراسة ثالثة عن الفكر التربوي عند ابن سحنون والقابسي واستمر على هذا المنوال في بقية دراساته كما نذكر في هذا المقام أيضاً دراسة عبد الرحمن عثمان حجازي عن المذهب التربوي عند ابن سحنون رائد التأليف التربوي الإسلامي ودراسة حسين عبد الله بانبيله عن ابن خلدون وتراثه التربوي وهناك عدد كبير من المؤلفات تتناول دراسة أعلام الفكر التربوي الإسلامي قامت بالترجمة لحياتهم وحللت التراث التربوي

(11) محمد ناصر: الفكر التربوي العربي الإسلامي مرجع سابق ص 12.

(12) محمد ناصر: نفس المصدر ص 10 ـ 11.

(13) إبراهيم النجار والبشر الزريبي: الفكر التربوي عند العرب مرجع سابق ص 331 ـ 753.

الذي خلفه هؤلاء الأعلام وقد لاحظ الدارسون أن أعلام الفكر التربوي الإسلامي ينتمون إلى مذاهب وخلفيات فكرية مختلفة فنجد الفقهاء المربين أمثال الزرنوجي والطوسي وابن جماعة والسبكي وزين الدين أحمد والبدر الغزي والعلموي كما نجد الفلاسفة المربين أمثال ابن مسكويه وفريق ثالث يمثل الاتجاه الاجتماعي في التربية الإسلامية أمثال ابن خلدون فتعدد هذه القطاعات يعني أن هناك فكراً تربوياً فقهياً وفكراً تربوياً فلسفياً وفكراً تربوياً صوفياً. . . ولكل من هذه القطاعات منطلقاتها وغاياتها بالإضافة لطرائقها وأساليبها»[14].

وبسبب هذا الاختلاف والتعدد في المدارس الفكرية لم يجوز المهتمون بهذا الاتجاه تعميم النتائج التي يصلون إليها من دراساتهم لأحد أعلام التربية الإسلامية الذي ينتمي إلى مدرسة معينة لها خصائصها ومقوماتها على بقية مدارس ومذاهب الفكر التربوي الإسلامي فمن يدرس مثلاً تربوياً فقهياً يلزمه ألا يتعدى بأحكامه دائرة الفقهاء المربين وكذلك من يدرس فيلسوفاً مربياً يجب أن ترتبط أحكامه بدائرة الفلاسفة المربين وقد أخذ أصحاب هذا الاتجاه على غيرهم الخروج بأحكامهم من الدراسات الجزئية إلى حكم عام فقد لاحظوا على بقية الدارسين أنهم يتحدثون عن أحد المربين العرب المسلمين أو بعضهم وبالرغم من انتمائهم لعدة قطاعات لينطلقوا من هذه الدراسة الجزئية إلى حكم عام ومطلق على التربية الإسلامية[15].

وتجنباً لهذا التعميم خالف أصحاب هذا المنهج الطريقة التي سار عليها بعض المهتمين بدراسة التربية الإسلامية وذلك بغرض الوصول إلى أحكام دقيقة، ونأتي بعد هذا إلى الاتجاه الرابع في دائرة التراث التربوي العربي الإسلامي وهو اتجاه يعني بالكشف عن المذاهب والتيارات الممثلة لهذا التراث، وقد تعرض عدد من الدارسين لتلك التيارات والمذاهب وخير من

---

(14) عبد الأمير شمس الدين: الفكر التربوي عند ابن سحنون والقابسي ط 1 بيروت ـ دار اقرأ 1985 ص 8.

(15) عبد الأمير شمس الدين: نفس المصدر ص 7 ـ 8.

فصل القول في هذه التيارات وأعطاها صورة واضحة ودقيقة هو الدكتور «محمد جواد رضا» في مؤلفه القيم العربية والتربية والحضارة الذي كشف فيه عن ثلاثة تيارات سادت هذا التراث وهي التيار النقلي والتيار العقلي ثم التيار الوظيفي نستدل من مادته ما يوضح تلك التيارات فالتيار العقلي كما هو واضح من التسمية تيار يربط الفروع بالأصول ويرد ما يشكل من قضايا إلى الكتاب والسنة باعتبارهما الأصول المرجعية، فالنقليون يعالجون القضايا التربوية التي تعرضوا لها بنوع من التثبت والحرص فلا يمضون في أمر من الأمور إلا بعد معرفة وجه الجواز الشرعي فيه، فالأمر عندهم إما أن يكون قد أبانه الله سبحانه وتعالى نصاً فهو لا يحتاج إلى تأويل أو توضيح لأنه واضح بذاته، وإما أن يكون قد أبانه الله لخلقه نصاً ولكنه يحتاج إلى توضيح وقد تولت السنة النبوية القيام بذلك. وإما أن يكون مما أحكم الله فرضه في كتابه وبين كيف هو على لسان نبيه. وإما أن يكون قد سكت عنه القرآن ولكن النبي ﷺ قام بإبانته فصار في قوة الوجوه السابقة، لأن الله فرض في كتابه العزيز طاعة رسوله ﷺ.

وأخيراً ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وهذا النهج يوضح أن التربويين من أصحاب التيار النقلي قد داروا في فلك الفقهاء وانساقوا وراء هذه النزعة الفقهية وصاروا يطبقون المناهج الفقهية ومصطلحات الفقهاء مثل فرض العين، وفرض الكفاية، والفعل والترك، فأصبحوا بذلك يعالجون القضايا التي تعرض لهم بالحرص، فلا يمضون في أمر من الأمور إلا بعد معرفة وجه الجواز فيه، فنجدهم يعالجون على سبيل المثال قضية عقاب التلميذ الهارب من المدرسة أيجوز أم لا يجوز وإذا جاز فما عدد الضربات المأذون بها، وهل يضرب في قضايا التعليم أم في سواها، ويلاحظ أيضاً أن النقليين من علماء التربية قد اختاروا مصطلح الأدب والتأدب بدلاً من مصطلح التربية والتعليم، لأن أهم ما يبادر إليه اللبيب في اعتقادهم هو الأدب الذي أشاد الشرع بفضله، واتفقت الآراء والسنة على شكر أهله.

وانسجاماً مع تفضيلهم لاستعمال مصطلح الأدب على مصطلح التربية والتعليم اتجهوا إلى إلحاق كلمة الأدب بأسماء مؤلفاتهم التربوية فابن سحنون

سمى رسالته التربوية كتاب آداب المعلمين، ونصر الدين الطوسي نعت رسالته بكتاب آداب المتعلمين وعلى نفس المنهج تابعهم الآخرون فابن جماعة سمى رسالته تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، وابن حجر الهيثمي سمى رسالته تحرير المقال في آداب وأحكام وفوائد يحتاج إليها مؤدبو الأطفال. وتكرار كلمة الأدب والآداب في تسميات هذه المؤلفات يوضح لنا أن النقليين من التربويين المسلمين قد بنوا فلسفتهم التربوية على خط أخلاقي ويظهر ذلك الخط الأخلاقي بشكل واضح في الشروط الكثيرة التي ألزموا بها من يريد أن يشتغل بالتصنيف، والجمع والتأليف، فذكروا أن العالم المربي يلزمه:

أولاً: ألا يستنكف وأن يستفيد ما لا يعلمه ممن هو دونه منصباً أو نسباً أو سناً.

ثانياً: أن يحرص على الاستزادة من العلم بملازمة الجد والاجتهاد والمواظبة على وظائف الأوراد من العبادة والاشتغال قراءة وإقراء ومطالعة وفكراً وتعليقاً وتصنيفاً وبحثاً.

ثالثاً: أن يراقب الله في السر والعلن ليصون العلم كما صانه علماء السلف وبما أعطاه الله له من العزة والشرف فلا يجعل علمه سلّماً يتوسل به للأغراض الدنيوية من جاه أو سمعة أو شهوة.

ويمكننا أن نلاحظ التزام النقليين بالخط الأخلاقي وتطبيقه على المتعلمين كما لاحظنا تطبيقهم له على المعلمين حيث أوجبوا على المتعلم أن يكون صالحاً لقبول العلم وحفظه والاطلاع على دقائق معانيه وحقائق غوامضه وأن يحسن النية في طلب العلم، بأن يقصد به وجه الله تعالى وينور به قلبه ويحلّي به باطنه، وأن يبادر في شبابه إلى التحصيل، ولا يميل إلى التسويف والتأميل وأن يقسم أوقات ليله ونهاره ويغتنم عمره في طلب العلم ولا يدع طالب العلم فناً من العلوم المحمودة ولا نوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على مقاصده وغاياته، ولا يخوض في فن من فنون العلم دفعة واحدة بل يراعي فيه الترتيب ويبتدىء بالأهم ولا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله فإن العلوم رتبت ترتيباً ضرورياً ويمثل بعضها الطريق إلى البعض الآخر.

أما التوجه الثاني للفكر التربوي الإسلامي فيتمثل في التيار العقلاني الذي انطلق من الفلسفة غير أن أئمة هذا التيار قد اتفقوا مع النقليين في جعل الغاية العليا لطلب العلم والتربية هي الغاية الدينية، ولهذا ذكروا «أن كل علم وأدب لا يؤدي بصاحبه إلى طلب الآخرة ولا يعينه على الوصول إليها فهو وبال على صاحبه وهو حجة عليه يوم القيامة». فالاتفاق على الغاية الدينية للعلم يضيق شقة الخلاف بين العقليين والنقليين ونلاحظ أن العقليين قد وسعوا دائرة العلوم التي يمكن أن يتجه إليها النشاط والبحث وقد عبر إخوان الصفا عن ذلك بوضوح شديد حين ذكروا وجوب النظر في جميع الموجودات في العالم، وميزوا مذهبهم بأنه يستغرق جميع المذاهب وجميع العلوم لأنه ينظر في جميع الموجودات الحسية والعقلية وفي الظاهر منها والباطن وفي الجلي منها والخفي ولهذا توسعوا في دائرة العلوم بصورة شملت العلم الطبيعي والعلم الرباني والعلم الإلهي وعلم المنطق والفلسفة وهذا التوسع في المجال البحثي قد تبعه توسع آخر في مجال مصادر المعرفة عندهم فتضمنت المصادر الكتب المنزلة التي جاء بها الأنبياء التوراة، والإنجيل والقرآن الكريم بجانب الكتب الفلسفية والرياضية، والطبيعية التي ألفها الفلاسفة والحكماء.

إن التمييز بين العقليين والنقليين يظهر واضحاً في عدد من القضايا التي قاموا بمناقشتها وأول تلك القضايا تحديد مفهوم العلم فقد ذكر العقليون أن العلم هو صورة المعلوم في نفس العالم وضده الجهل وهو عدم تلك الصورة في النفس. فالعلم بالنسبة للعلماء حاصل بالفعل وبالنسبة للمتعلمين حاصل بالقوة فالعلم ليس شيئاً سوى إخراج ما في القوة يعني الوجود. أما العلم بالنسبة للنقليين فيرتبط بالأخذ من الأصول وعلى هذا فيصبح التمييز بين العقليين والنقليين يتمثل في الوسيلة إلى العلم وليس في الغاية لأن الغاية قد توحدت عند الطرفين وانحصرت في الهدف الديني، فلا تصلح أساساً للتمييز بينهما. ويبدو أن ميل العقليين إلى نفي التعارض بين الدين والفلسفة والتأكيد بأن للدين والفلسفة غاية واحدة: هي معرفة الخير المطلق هو الذي قرب المسافة بينهم وبين النقليين.

لقد فرق العقليون في توجههم التربوي بين التربية والتعليم فالتربية عندهم أكبر من التعليم وهي تشمله ولهذا جعلوا للتربية بداية زمنية تختلف عن بداية التعليم فالتربية تنشأ قبل ولادة الطفل، وهذا أمر تتميز به التربية الإسلامية عن غيرها أما بداية التعليم فيكون عندما يكمل الطفل سن السادسة وذلك من أجل اكتمال النمو العقلي اللازم لتلقي المعرفة.

وعندما ينمو عقل الطفل ويتطور فإن العقليين يسمحون له بالاشتراك في أنشطة الحياة الاقتصادية وغيرها وذلك بعد أن يُحصِّل الطفل القرآن الكريم ويُحصِّل الفرائض، والجانب التطبيقي لتلك المشاركة يكون عن طريق تعلمه صنعة من الصنائع تتلائم مع قدراته، يقول ابن سينا إذا أوغل الصبي في الصنعة بعض الوغول فمن التدبير أن يوجه للكسب فإنه يحصل من ذلك منفعتان إحداهما أنه إذا ذاق حلاوة الكسب بصناعته أحكمها، والثانية أنه يعتاد طلب المعيشة.

إن إشارة العقلانيين إلى ملاءمة الصنعة لقدرات التلاميذ وميولهم تمثل السبق الواضح للتربية الإسلامية في مجال الإرشاد المهني الذي تتبناه التربية الحديثة فالتربية الإسلامية توجه الشباب إلى المهن حسب قدراتهم حيث يذكرون أنه لو كانت الصناعات تنقاد بالطلب دون المشاكلة والملاءمة لأجمع الناس كلهم على اختيار أشرف الآداب وأرفع الصناعات.

وقد وصل النقليون بالتعليم درجة سامية فقد عدوه أبوة ثانية فيذكرون أنه إذا كان والدك قد أعطاه الصورة الجسدية فالمعلم قد أعطاه الصورة الروحانية ذلك لأن المعلم يغذي روحك بالمعارف ويهديها طريق النعيم. لهذا طالب العقليون المعلم بشروط صعبة ليرتفع بموجبها إلى تلك الصورة السامية فاشترطوا عليه أن يكون ذكياً جيد الطبع حسن الخلق صافي الذهن محباً للعلم طالباً للحق لا يتعصب لرأي من المذاهب.

ولم يقصر العقلانيون مجال البحث على العلوم الدينية فحسب بل وسعوه ليشمل البحث جميع العلوم لأنها ترتبط بصلاح النظام الاجتماعي وهم بذلك يؤكدون الدور الاجتماعي للتربية إذ ليس بمقدور شخص واحد أن يوفر لنفسه جميع الحاجات لأن كل واحد يرى كمال نفسه عند الآخر».

وانطلاقاً من غاية التربية التي تسعى إلى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة فقد رأى العقلانيون ضرورة توظيف المعرفة فالمعارف المجردة عن الواقع لا تؤدي عندهم إلى الغاية المنشودة ولهذا رفضوا الرأي الذي يقول بأن المنطق والطبيعيات كفر وزندقة وأن أهلها ملحدون وبجانب ما تبين سابقاً من منطلق ديني لأهل النقل ومنطلق فلسفي لأهل العقل يطلّ علينا تيار ثالث يجعل انطلاقته التربوية من العمران البشري والاجتماع الإنساني ويقود هذا الاتجاه عبد الرحمن بن خلدون بفلسفة تفرد بها ولم يسبقه أحد عليها، فقد اعتبر ابن خلدون أن ظاهرة الغلبة للقوي على الضعيف تشكل مصدراً من مصادر التعليم الجماعي لأن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر عوائده ولا يقف مبدأ الغلبة لديه عند التعليم الجماعي بل يمتد أيضاً إلى التعليم الفردي فالأبناء يكتسبون كثيراً من أفكارهم وطرائف سلوكهم من الآباء وذلك بسبب غلبة الآباء عليهم يقول ابن خلدون (إن ما يراه الأبناء في الآباء من كمال فيتشبهون بهم يمثل نوعاً من الغلبة لهؤلاء الآباء على أبنائهم). فابن خلدون يرى أن القهر يمثل مصدراً ودافعاً للأفراد لاكتساب المعارف فهو يوجه المتطلعين إلى اكتساب معرفة صناعية أن يلتمسوا السكن والارتباط بالمدينة.

وقد حاول الباحثون أن يستشفوا نظرية ابن خلدون التربوية من خلال القضايا التي اختلف فيها مع غيره من التربويين ونورد فيما يلي جانباً من تلك القضايا لتوضيح تلك النظرية وأول تلك القضايا مسألة عقاب الأطفال فقد أصر ابن خلدون على منع العقاب لأنه يقود إلى ضروب كثيرة من الانحرافات السلوكية والنفسية فيضيق على النفس انبساطها ويذهب نشاطها ويدعوها إلى الكسل ويحمل المتعلم على التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من العقاب.

أما القضية الثانية التي ناقشها ابن خلدون وخالف فيها المفكرين فهي مسألة حشو الذهن للمتعلم بتفاصيل من المعرفة لا نفع له فيها. فيذكر ابن خلدون أن ما يضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في العلوم وتعدد طرقها ثم مطالبة المتعلم بحفظها كلها أو أكثرها ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها.

كذلك اختلف ابن خلدون مع المفكرين التربويين حول طريقة التعليم فقد أخذ على المعلمين أنهم يأخذون المتعلمين بالمسائل الكبيرة يلقونها إليهم إلقاءً دون تقدير استعداداتهم لقبولها. أو عجزهم عن هذا القبول. يقول ابن خلدون (إن تلقين العلوم للمتعلمين ربما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً) كما خالف ابن خلدون غيره في أنهم جعلوا العلوم كلها في مرتبة واحدة من الأهمية فابن خلدون يميز بينها ويسمي بعضها بالعلوم المقصودة لذاتها والبعض الآخر بالأدوات، أما النوع الأول فقد احتل عنده درجة كبيرة من الأهمية وأجاز الإفاضة في شرحه ومنع الإفاضة في النوع الثاني وأوصى بالاختصار فيه فأشار ابن خلدون إلى أن بعض العلوم مثل العربية والمنطق لا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لا يوسع فيها الكلام ولا تفرع فيها المسائل لأن ذلك مخرج لها عن المقصود إذ المقصود فيها ما هي إلا آلة لا غير فكلما خرجت عن المقصود صار الاشتغال بها لغواً»[16].

أما التوجه الخامس في دراسة التراث التربوي الإسلامي فهو التوجه التاريخي الذي تتبع أصحابه العمر الزمني للتربية الإسلامية ومن أفضل الدراسات التي قدمت في هذا المجال دراسة الدكتور محمد منير مرسي في كتابه التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية فقد قام بتقسيم التربية إلى أربعة مراحل أطلق على المرحلة الزمنية التي أعقبت ظهور الإسلام وحتى نهاية الدولة الأموية اسم مرحلة التكوين وميز هذه الرحلة بعدد من السمات أولها أنها اعتمدت على العلوم النقلية واللسانية حيث ركزت التربية على دراسة عَلوم الدين المختلفة من قراءات وتفسير وحديث وفقه هذا بجانب التركيز على لغة العرب فقد ذكر صاعد الأندلس في كتابه طبقات الأمم أن العرب كانت في صدر الإسلام لا تعنى بشيء من العلم إلا بلغتها ومعرفة أحكام الشريعة خاصة صناعة الطب فإنها كانت موجودة عند العرب لحاجة الناس إليها. وقد توجهت التربية في هذه المرحلة توجهاً عربياً إسلامياً خالصاً وذلك لأن العرب كانو يقومون بأمور الدولة في هذه المرحلة أما السمة الثانية التي ميزت التربية

(16) محمد جواد رضا: العرب والتربية والحضارة ـ مصدر سابق ص 215 ـ 248.

الإسلامية في هذه المرحلة فتمثلت في الإقبال الكبير على تعلم القراءة والكتابة كأداة هامة لمعرفة قواعد الدين على الوجه الصحيح ولقراءة القرآن وفهم معانيه وتفسير آياته والسمة الثالثة للتربية في هذه المرحلة تمثلت في الاهتمام بتعليم اللغات الأجنبية وجاءت الاستجابة لتعلم هذه اللغات بسبب التوجه الإنساني العالمي للتربية الإسلامية فإن تبني المسلمين للدعوة الإسلامية ونشرها بين مختلف الأمم تطلب منهم أن يتعلموا اللغات الأجنبية كأداة يتعاملون بها مع الشعوب الأخرى وقد دعا الرسول الكريم ﷺ أصحابه لتعلم اللغات الأجنبية فقد جاء في الحديث الشريف أنه من تعلم لغة قوم أمن شرهم.

لقد اعتمدت هذه المرحلة من عمر التربية الإسلامية على العلوم النقلية أما العقلية التي تمثل المؤشر الرئيسي للأفكار والنظريات التربوية فقد ظهرت في الفترة الثانية من عمر التربية الإسلامية تلك الفترة التي تبدأ مع بداية العصر العباسي حتى انهيار الخلافة العباسية وسقوط بغداد، ولقد امتازت هذه الفترة بالنشاط الفكري الواسع حيث كانت بغداد وقرطبة تمثلان مسرح النشاط الفكري والعلمي في ذلك الوقت مما جعل جوستاف لوبون يعترف بدورهما في إضاءة العالم بنور العلم والمعرفة ولما كان الإسلام ديناً لا يعرف الانغلاق ولا التعصب فقد فتح جسراً على الثقافات الأخرى وعلى علومها فلعبت الترجمة دوراً بارزاً في نقل علوم الفرس والروم بعد تطويعها للثقافة الإسلامية.

ولم يقتصر دور العرب على مجرد حفظهم لعلوم اليونان والرومان وإنما أضافوا وزادوا عليها ويعتقد كثير من المؤرخين أنه بدون هذا الدور الذي لعبه العرب في نقل علوم الرومان واليونان لما ظهر عصر النهضة الأوروبية لقد كان من ثمار النشاط الفكري في هذه المرحلة ظهور الآراء والنظريات التربوية وشهد العالم عدداً من أعلام الفكر التربوي الإسلامي من أمثال ابن سحنون في القرن الثالث الهجري والقابسي في القرن الرابع الهجري وتبعهم في الظهور على أبعاد زمنية متفاوتة ابن مسكويه والغزالي وبقية هذه السلسلة من العلماء والمفكرين.

بجانب ما تقدم تناول أصحاب هذا التوجه التاريخي في دراسة التربية الإسلامية العصور الحديثة وأطلقوا على الفترة الثالثة من عمر التربية الإسلامية

مرحلة التدهور والانحطاط وهي الفترة التي سيطر فيها الأتراك على البلاد العربية وعكسوا من خلال دراساتهم الاتجاهات السلبية التي لازمت هذه الفترة من جمود فكري وإهمال للعلوم العقلية وعودة إلى العلوم النقلية وشرحوا تفاصيل الثقافة التركية التي هيمنت على تلك الفترة وبينوا الدور الذي لعبته حركات الإصلاح في مقاومة الحكم العثماني وكيف قامت تلك الحركات بتنشيط حركة الفكر الإسلامي بعد أن تجمد هذا الفكر في فترة العثمانيين وختم الدارسون هذا المسار التاريخي في الفكر التربوي الإسلامي بالفترة الرابعة التي تبدأ بمرحلة التحرر من الحكم التركي وتمتد حتى الوقت الحاضر وبينوا أثر اقتباس النظم التعليمية من الغرب والعناية بالعلوم العقلية وصوروا مدى تغلغل الثقافة الغربية في جسم المؤسسات التربوية[17].

ولعلّي أستطيع بعد بيان هذا التصنيف لتوجهات الدارسين الذين اهتموا بالتراث التربوي الإسلامي أن أعبر عن وجهتي فأقول: إن الناظر إلى مناهج البحث المعاصرة يلاحظ أن الغربيين قد أجهدوا أنفسهم كثيراً وقدموا للعالم هذه المنهجية التي أفرزت هذه الثورة العلمية المتمثلة في التقنية الحديثة ولكن بالرغم من حدوث هذه الثورة العلمية فإن الإنسان لم ينل حظاً كبيراً من السعادة والسبب في ذلك هو أن هذه المنهجية ذات الطابع العلماني قد فصلت العلم عن الدين واستقلت تلك التقنية في صنع أدوات الحرب والدمار لا للدفاع عن النفس فقط بل للاعتداء على حقوق الآخرين وحرماتهم فالناظر حوله يرى حروباً في كل مكان على وجه الأرض لهذا أصبحت الحاجة ماسة إلى هذا التراث التربوي الإسلامي الذي يهتم بتزويد المسلم بالمهارات والتجارب لعمارة الأرض وفقاً لمنهج الله سبحانه وتعالى وهذا لا يمنعنا الاستفادة من التقدم العلمي الذي أحرزه الإنسان الأوروبي فقد كان المسلمون يمثلون الأساتذة الأوائل لهذه الحضارة فدورنا هنا هو دور المشارك في بناء هذه المنهجية وندعم هذا الرأي باعتراف المستشرق بريفولت الذي يقول «إنما

(17) محمد منير مرسي: التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية القاهرة ـ دار المعارف 1986 ص 171 ـ 1072.

يدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة إن العلم يدين للثقافة العربية بأكبر من هذا إنه يدين لها بوجوده». إن علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم تجد لها مكاناً ملائماً في الثقافة اليونانية فقد أبدع اليونان في المذاهب وعمموا الأحكام ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوضعية ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة والبحث التجريبي كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني، إن ما يدعى بالعلم قد ظهر في أوروبا نتيجة لروح جديدة في البحث ولطرق جديدة في الاستقصاء طريق التجربة والملاحظة والقياس في صورة لم يعرفها اليونان.

وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي[18] وبعد هذه الشهادة الصريحة بفضل المسلمين فلا نجد مبرراً لقبول آراء بعض المتحاملين من المستشرقين الذين ذكروا بأن الباحث المسلم واقع تحت تأثيرات تفسد عليه حرية الفكر لأن الغاية عنده يجب أن تكون محددة واضحة المعالم قبل الشروع بأي بحث ويجب أن تكون واحدة من أنواع معينة أما البحث الذي لا يعلم صاحبه إلى أين سيؤدي به ولا النتائج التي سوف يسفر عنها فمحرم في الإسلام[19].

وقد حملت مثل هذه الآراء المتطرفة بعضاً من الحادبين على التربية الإسلامية، أن يتساءل كيف يمكننا أن نفكر في بديل لتربية خرجت (مالك بن أنس، وأبا حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، والبخاري، ومسلم، والغزالي، وابن رشد، وابن سينا، والرازي، وابن القيم الجوزية، وابن خلدون، وابن عرب الشاطبي)[20].

فنحن نتفق مع هذا الاتجاه في تمسكه بالتربية الإسلامية ونقدر الدوافع

(18) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام - القاهرة - دار النهضة العربية 1984 ص 357.

(19) فرانتز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ترجمة أنيس فريحة ط 3 بيروت دار الثقافة 1980 ص 16.

(20) عبد الرحمن النقيب: نحو منهجية علمية في البحث التربوي الإسلامي المعاصر - بحوث المؤتمر التبوي مصدر سابق ص 225.

التي أملت عليه هذا الارتباط بالتربية الإسلامية وبمناهجها ولكننا بجانب ذلك نؤكد أيضاً على ضرورة الاستفادة من التقدم الذي أحرزه الإنسان في مجال البحث العلمي وهذا يجعلنا نأخذ بالرأي الذي يقول: «إنه لا يمكن للباحثين في التربية اليوم أن يقفوا عند مناهج البحث التي استخدمها السلف في تناول قضاياهم التربوية بل لا بد من أن يضيفوا إلى ذلك جميع المناهج البحثية المستخدمة فالحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أولى الناس بها فإضافة تلك المناهج المستحدثة يعني الاستفادة من الاستبانات والاختبارات وأدوات القياس ووسائل التقنية الحديثة التي دخلت مجال البحوث مع ذلك فإنه مهما استخدمنا تلك المناهج البحثية وما يتصل بها فسيظل البحث ناقصاً من ناحية المنهجية الإسلامية إذ لم تسيطر عليها الروح الإسلامية أو الفقه الديني الذي يربط الظاهرة التربوية بما ينبغي أن تكون عليه الأصول الإسلامية الثابتة».



نباتية المعري بين الزهد والتكفير

الدكتور طاهر القراضي

إن «لزوم ما لا يلزم» ليس فقط عنواناً لديوان المعري المعروف بلزوم ما لا يلزم أو اللزوميات بل إنه كان منهجاً لحياة المعري كلها[1] فقد التزم بما لا يلزم فلم يتزوج مطلقاً، ولم يفارق الصوم إلا في العيدين منذ أن كان عمره ثلاثين عاماً[2]، والتزم بعدم الخروج من منزله لمدة نصف قرن تقريباً[3] والتزم بعدم أكل الحيوان وما يخرج منه كالحليب والبيض والعسل لمدة خمسة وأربعين عاماً. كما أنه التزم ما لا يلزم في كل تآليفه الشعرية والنثرية التي ألفها

---

(1) طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ط 9 دار المعارف/ مصر 1987 م ص 186.

(2) انظر رسالة المعري إلى داعي الدعاة (في معجم الأدباء، ياقوت الحموي ط 3. دار الفكر/ مصر 1980 م مجلد 2 جزء 3 ص 186).

(3) لم يغادر بيته طوال هذه المدة إلا مرة واحدة أمام إلحاح أهل المعرة عندما حاصرها صالح بن مرداس فخرج له المعري ورده عنها.

ـ أو أملاها ـ بعد قراره الالتزام بهذا المبدأ عندما رجع من بغداد إلى المعرة عام 400 هـ/ 1009 م فلزوم ما لا يلزم صار مذهباً خاصاً في حياة المعري العملية وفي كل تأليفه منذ عام 400 هـ حتى وفاته عام 449 هـ. والذي يهمنا هنا هو نباتية المعري والتزامه بعدم أكل الحيوان وما ينتج منه. فلماذا أصبح نباتياً؟ إجابة عن هذا السؤال، يقول المعري: «. . .إن المتدينين لم يزالوا يتركون ما هو لهم حلال مطلق[4]. و: «. . . مما حثني على ترك أكل الحيوان أن الذي لي في السنة نيف وعشرون ديناراً، فإذا أخذ خادمي ما يجب بقي لي ما لا يعجب فاقتصرت على فول وبلسن وما لا يعذب على الألسن[5]. و: «. . . أي ذنب لمن تحرج عن ذبح السليل ولم يرغب في استعمال اللبن ولا يزعم أنه محرم وإنما تركه اجتهاداً في التعبد ورحمة للمذبوح رغبة أن يجازى عن ذلك بغفران خالق السماوات والأرض؟[6].

فمن كلام المعري نفهم أنه أصبح نباتياً لعدة أسباب أهمها: ـ

أولاً: الاقتداء بالمتدينين من الرسل والأنبياء والخلفاء والصحابة والتابعين الذين كانوا يتركون الحلال ويتنازلون عنه تقرباً لله جل شأنه وقد أورد المعري أدلة كثيرة تثبت أن أوائل المسلمين كانوا يزهدون في ما هو حلال مطلق.

ثانياً: دخل المعري كان محدوداً جداً، فلم يكن من ذوي الأحوال الميسورة في الدنيا، وكان لا بد له من خادم يخدمه ويقوم بمساعدته فإذا أعطى الخادم شيئاً من دخله ـ المحدود ـ لم يبق له ما يمكن معه أن يأكل اللحم وما ينتج من الحيوان، فاكتفى بما تنبته الأرض من النباتات.

ثالثاً: حرمان المعري من نعمة البصر جعله رقيق القلب، رؤوفاً رحيماً بالحيوانات فامتنع عن ذبحها وأكل لحومها وما يستخرج منها مع علمه بأن ذلك ليس حراماً. ومن المعروف في الإسلام أن الإنسان الزاهد هو الذي يستطيع أن يزهد في ما يحبه من الحلال المباح لأن الامتناع عن الحرام

---

(4) ياقوت. معجم ص 196.

(5) السابق 189.

(6) السابق 196 ـ 197.

الصراح واجب على كل مسلم ومطلوب من كل مسلم، فليس من امتنع عن الحرام زاهداً بل الزاهد هو الذي ترك الحلال المباح المحبب إليه فالمعري زهد في أكل الحيوان وهو حلال وهذا هو الزهد في الإسلام.

قال أحد تلاميذ المعري يرثي أستاذه:

إن كنت لم ترق الدماء زهادة فلقد أرقت اليوم من جفني دما[7]

فمع أن المعري امتنع من أكل الحيوان وزهد فيه وهو يعلم أنه حلال مباح ولم يزعم أنه حرام، فإن زهده أخذ سلاحاً ضده. فكيف يكون الزهد سلاحاً ضد صاحبه؟

يحدثنا الأستاذ علي سامي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام أن المسلمين منذ أيام الخليفة الثالث عثمان بن عفان كانوا يغمزون في عقيدة من كان معروفاً بنباتيته فينسبونه إلى البرهمية الهندية وهي فلسفة تنكر النبوءات والرسالات السماوية ولا ترى ضرورة أو حاجة إلى الكتب والأديان[8]. فالنباتية - إذاً - كانت تهمة قاتلة لارتباطها بالبرهمية التي تجحد الرسل والرسالات. ومن هذا المنطلق أخذ أعداء المعري يلوحون ببرهميته من خلال نباتيته. فمن هم أعداء المعري الذين حاولوا نسبته للبرهمية؟ لقد كان للمعري أعداء كثيرون وكان ألدهم الشيعة الإسماعيلية التي أسست الدولة الفاطمية بمصر. والسبب في ذلك العداء أن المعري كان يمقت الشيعة بوجه عام ويمقت الإسماعيلية بوجه خاص، فلقد أنكر المعري أصلاً من أصول الشيعة وهو إيمانهم بالمهدي المنتظر حيث قال: -

يرتجي الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى العقـ ـلِ، مشيراً في صبحه والمساء[9]

---

(7) البيت الأول من قصيدة نظمها أبو الحسن علي بن همام تلميذ المعري (انظر طه حسين. تجديد. ص. 176).

(8) النشار نشأة الفكر الفلسفي دار المعارف/ مصر 1977 - 1978 جزء 3 ص 132.

(9) أبو العلاء المعري لزوم ما لا يلزم تحقيق إبراهيم الأبياري ط 2 دار الكتاب المصري/ مصر 1982 جزء 1 ص 177 - 178.

فالإمام المنتظر في نظر المعري فكرة لا يدعمها دليل من النقل الصحيح الثابت ولا يؤيدها العقل السديد الراجح. مضافاً إلى ذلك أن المعري قد هاجم الشيعة كثيراً في رسالة الغفران، وهاجم المتاجرين بالدين مثل داعي الدعاة الفاطمي (الذي سيأتي ذكره)، كما كان صديقاً حميماً للوزير أبي القاسم المغربي الذي قاد ثورة عارمة ضد الدولة الفاطمية[10].

ولما كان للمعري تلاميذ ومريدون فإنهم لا بد أن يكونوا قد تأثروا بأفكاره المناوئة والمناهضة للشيعة عموماً والإسماعيلية خصوصاً. وتحسباً من خطر المعري الداهم، فإن الدولة الفاطمية حاولت جاهدة استقطابه محاولة بذلك كسبه إلى جانبها ولو بالإقلاع والسكوت عن مهاجمتها. ولكن سائلاً قد يسأل: ما الصلة بين المعري - وهو رهين المحبسين في معرة النعمان - والدولة الفاطمية بمصر؟ وللإجابة عن هذا السؤال لا بد لنا من نبذة تاريخية توضح العلاقة بين المعرة والقاهرة: تقع المعرة على مسافة أربعين ميلاً تقريباً جنوب شرق العاصمة الحمدانية حلب التي كانت مسرحاً للصراع بين العرب والروم لعدة سنوات ثم أصبح مسرحاً للحروب والمنازعات بين الدولتين العباسية في بغداد والفاطمية في القاهرة، وحيث إن المعرة من المدن المجاورة لحلب فإنها تابعة سياسياً للحكومة في حلب. فلقد كانت حلب أيام طفولة المعري تحت إمرة الأمير سيف الدولة الحمداني وقد بلغت أوج عظمتها في عهده. وما أن كبر المعري حتى أصبحت الدولة الحمدانية تضمحل على يد خلفاء سيف الدولة، وأصبح المد الشيعي يتوغل في سوريا ليبسط سلطانه ونفوذه على مدينة حلب، ففي سنة 394 هـ / 1003 م استطاع الفاطميون السيطرة على حلب والمدن المجاورة - ومنها المعرة - واستمر سلطان الفاطميين عليها لمدة عشرين سنة تقريباً، وفي سنة 414 هـ/ 1023 م تمكن صالح بن مرداس - بمساعدة

---

(10) أبو العلاء المعري رسائل أبي العلاء تحقيق إحسان عباس دار الشروق بيروت 1982 ص 87 وكذلك انظر.

Margliouth, D. S. ed., trans., and comp the Letters of Abu'l Ala' of Ma arrat al - Nu man. Oxford, England, Clarenton Press, 1898. PP. xx, xxv.

الحلبيين ـ من الاستيلاء، على حلب وضواحيها ليؤسس الدولة المرداسية التي استمرت من 414 إلى 472 هـ/ 1023 ـ 1079 م. ولكنها لم تكن قادرة على مجابهة الفاطميين الذين استطاعوا خلال هذه الفترة أن يستولوا على السلطة في حلب مرتين.

فهكذا كانت المعرة ـ بتبعيتها لحلب ـ تتأرجح بين بغداد والقاهرة ـ أو قل بين العباسيين والفاطميين ـ ومن ثم فإن الفاطميين رأوا أن من حقهم ـ أو من واجبهم ـ إخماد جذوة المعري المتأججة ضدهم فعرض عليه الخليفة الفاطمي المستنصر بالله أن يضع بيت المال بالمعرة تحت تصرفه ولكن المعري رفض ذلك بإصرار[11]. فعرضوا عليه رئاسة مكتب دار العلم بالقاهرة، فرفض هذا العرض أيضاً وآثر أن يلازم فقره[12].

وحيث لم يكن للإغراء جدوى فإن الفاطميين التجؤوا إلى إسكات المعري بوسيلة أخرى وهي استخدام صموده سلاحاً ضده لإظهاره لعامة الناس بأنه برهمي. وهذه الوسيلة من تدبير داعي الدعاة الفاطمي. وقبل أن ننظر في هذا الاتهام وأثره على عقيدة المعري، يحسن بنا أن نتعرف على داعي الدعاة:

إنه المؤيد في الدين أبو نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمران الشيرازي. كان ـ مثل أبيه ـ قد تقلد مناصب رفيعة في الدولة الفاطمية والتبشير لها ضد الدولة العباسية وأصبح رئيساً للمبشرين بالمذهب الشيعي الإسماعيلي في شيراز، ثم انضم إلى ثورة البساسيري ضد الخليفة العباسي، واستطاع بعد ذلك أن يقنع أمير حلب ـ معز الدولة ـ فحوله إلى المذهب الشيعي الفاطمي. وقد كان هذا أكبر إنجاز حققه الفاطميون في حلب وبه تحصل أبو نصر على لقب «داعي الدعاة»[13] ونظراً لطموحه في الحصول على أكبر من هذه الرتبة

---

(11) كمال الدين بن العديم «الإنصاف والتحري في دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري (في تعريف القدماء، بأبي العلاء، جمع وتصنيف لجنة بإشراف طه حسين، دار الكتب المصرية/ مصر 1944 ص. 565 و 578).

(12) السابق 577.

(13) المعري. رسائل تحقيق إحسان عباس ص 83 ـ 84.

فإنه رحل إلى القاهرة عاصمة الفاطميين واستمر في إخماد الأصوات المضادة والمعارضة للدولة الفاطمية.

وقد رأينا منذ قليل أن المعري كان معارضاً للشيعة وها قد عرفنا أن داعي الدعاة هو حامي حمى الشيعة الإسماعيلية. ونظراً لمركز الداعي لدى الدولة الفاطمية فإنه أصبح لزاماً عليه أن يأخذ على عاتقه مسؤولية الخلاص من المعري وخطره الملحق. فلنستمع إلى الداعي وهو يقول: «قد انتهى إليكم خبر الضرير الذي نبغ بمعرة النعمان وما كان يعزى إليه من الكفر والطغيان على كون الرجل متقشفاً، وعن كثير من المآكل متعففاً، وقد كان خبره يتوصل إلى كل صقع بما يحرك النفوس للفتك به حمية بزعمهم للدين وغيرة على الإسلام والمسلمين، . . .إن الغيرة تبيح قتله، وإنه متى بسطت له اليد على هذا السبيل اكتسب من الذكر الجميل والثناء بعد الموت ما لا حاجة بنا إليه، بل الواجب أن يجرد له من يهتك بالمناظرة والمحاجة ستره ويكشف للناس عواره لينقص في عيونهم وينحط من درجته من بين ظهرانيهم[14].

ولقد كان كلام الداعي هذا تصريحاً سرياً جداً ولم يكن الداعي لينشره بل كان من ضمن محاضراته التي كان يلقيها في مجالس دعاة الدولة الفاطمية بالقاهرة وكان يلقيها باسم الخليفة الفاطمي. ومن هذا يتضح أن هدف الداعي ـ والدولة الفاطمية ـ هو القضاء على شعبية المعري وذلك من خلال إظهاره كافراً. ونظراً لخبرة الداعي وحنكته فإنه آثر القضاء على المعري بالمناظرة والمجادلة لإظهاره خارجاً عن الدين بامتناعه عن أكل الحيوان والتزامه بالنباتية، لأن الامتناع عن الحلال ـ في نظر الداعي ـ معارضة لحكمة الخالق.

ذهب الداعي إلى حلب عام 449 هـ وأرسل إلى المعري من هناك أولى رسائله وقد جاء فيها ما معناه إن الامتناع عن أكل اللحم وسفك دماء الحيوان اعتراض على إرادة الخالق وحكمته، لأن الحيوان لو لم يكن مسخراً للإنسان لأصبح خلقه باطلاً لا معنى له، وحيث إن الله لا يخلق الباطل فإنني أطلب

---

(14) المؤيد في الدين هبة الله (داعي الدعاة) المجالس المؤيدية جمع وتصنيف حاتم بن إبراهيم الحميدي (انظر تعريف القدماء بأبي العلاء ص 387 ـ 388).

منك الحجة والبرهان على حقك في عدم أكل الحيوان[15] ورداً على هذه الرسالة كتب المعري ما ملخصه أنه كان رؤوفاً بالحيوان، وأنه كان يظن أن اقتناعه بالنبات يثبت له جميل العافية، وأنه كان فقيراً وليس في مقدوره ـ مالياً ـ أن يأكل اللحم فاقتصر على ما تنبته الأرض[16]. وعلى رسالة المعري أجاب الداعي بأن عرض عليه جزيل العطاء ووافر النعم، ثم طلب منه أن يحضر إلى حلب ليعرف منه سبب امتناعه عن أكل اللحم[17].

ومن هذا العرض فهم المعري ما يرمي إليه الداعي فرد عليه بما يفيد امتناعه الشديد عن قبول العطايا، واعتذر عن المجيء إلى الداعي في حلب، وقال بأن الزهد هو أن يترك الإنسان ما يحب، وضرب على ذلك أمثلة توضح أن النبي ﷺ والخلفاء والصحابة والمجتهدين من الأئمة كانوا يحبسون أنفسهم عن الشهوات وكانوا يتنازلون عن حقهم الشرعي ابتغاء مرضاة الله وغفرانه، ثم قال: «. . . وأما ما ذكره [الداعي] من المكاتبة في توسيع الرزق عليّ فيدل على إفضال ورثه عن أب فأب، وجد في أثر جد حتى يصل النسب إلى التراب. فالعبد الضعيف العاجز ماله رغبة في التوسع ومعاودة الأطعمة، وتركها صار له طبعاً ثانياً، وأنه ما أكل شيئاً من حيوان خمساً وأربعين سنة[18].

وعندما تيقن الداعي بأن المعري لن تجدي معه المجادلة والمناظرة فإنه أرسل إليه رسالة جاء فيها: «. . . فأنا أعتذر عن سر له ـ أدام الله حراسته ـ أذعته[19] ولم يرد المعري عن هذه الرسالة لأنه مات قبل وصولها إليه أو أنها وصلت إليه قبل موته مباشرة».

وهكذا يتضح أن الداعي استطاع أن ينفذ المخطط الذي كان يرمي إليه،

---

(15) انظر الرسالة في معجم ياقوت ص 176 ـ 181.

(16) السابق 181 ـ 189.

(17) السابق 190 ـ 194.

(18) السابق 200 ـ 201.

(19) السابق 213.

وهكذا يزعم الداعي أنه ـ دونما قصد أو سوء نية ـ أذاع سراً حول المعري ما كان يود إذاعته، إنه نباتية المعري التي تعني للعامة الخروج عن مبدأ إسلامي، وتعني الاعتقاد بمذهب فلسفي هندي ينكر النبوءات والرسالات والأديان السماوية وهو مذهب البرهمية. فهل كان الداعي فعلاً حريصاً على عقيدة المعري؟ بالطبع لا. إن الذي يهم الداعي ـ والفاطميين ـ هو إحراز أحد مكسبين، إما أن يسكت المعري ويقلع عن التشنيع بالشيعة، أو أن يصبح ملحداً أو كافراً أو زنديقاً في نظر العامة من الناس، وفي نظر تلاميذه ومريديه. وفي أي من الحالتين تصبح الدولة الفاطمية ـ الشيعية الإسماعيلية ـ في مأمن ممن شنع بهم أيما تشنيع.

مما سبق تتضح عدة أمور منها أن المعري كان نباتياً لأنه كان زاهداً في الحلال ويتضح ـ أيضاً ـ أنه كان يناهض الشيعة وفكرة المهدي المنتظر، كما يتضح أن الفاطميين كانوا يهدفون إلى القضاء على المعري لأنه كان يهدم أفكارهم وعقيدتهم، فحاولوا إغراءه ولم يوفقوا وحاولوا تهديده فلم يخش في الحق أحداً وبقي معارضاً للشيعة حتى وافته المنية عام 449 هـ.

وبعد أن ألقينا نظرة موجزة على نباتية المعري كما صورها هبة الله داعي الدعاة، يمكن لنا أن نتصور مدى تأثير ذلك على المؤرخين والكتاب والنقاد الذين كتبوا حول المعري بعد وفاته وبعد المناظرة التي تمت بينه وبين الداعي.

لقد عرفنا أن الداعي كان رجلاً مسؤولاً وكان مقرباً إلى الخليفة الفاطمي إلى درجة أنه أصبح الناطق باسمه في المحافل الدينية الرسمية. ولما كان «التاريخ يكتبه الحاكم»، فإن الداعي بحكم مركزه السياسي الديني استطاع أن ينشر رسائله التي وجهها إلى المعري والتي تظهر المعري ملحداً أو كافراً أو زنديقاً. ومن هنا استطاع الداعي أن يجعل العامة تعتقد كفر المعري بسبب نباتيته. وما إن ذاعت رسائل الداعي وانتشرت حتى توارث المسلمون زندقة المعري وبرهميته. أما رسائل المعري فما كان لها أن تذاع وتنتشر إبان حياته وحياة الداعي والسبب في ذلك راجع إلى أن المعري ليس حاكماً ولا مقرباً من حاكم فلم يكن يملك من وسائل الإعلام ما كان يملكه سياسي كبير كالداعي.

فالمعري فيلسوف شاعر زاهد يسكن في مدينة صغيرة تخضع سياسياً ـ ودينياً ـ للدولة الفاطمية التي كان هبة الله الشيرازي حامي حماها وداعي دعاتها. ولذلك طمست رسائل المعري ـ في حياة الداعي ـ بينما رسائل الداعي ذاعت وتناقلها الناس والركبان وأسس عليها المؤلفون والكتاب فكرة أن المعري أنكر أصلاً إسلامياً يوجب قتله.

لقد رأينا أن المعري امتنع عن أكل الحيوان للأسباب السابقة الذكر وأنه لم يتزوج مطلقاً، وأنه لم يغادر بيته الذي أصبح له سجناً لمدة نصف قرن، وأنه صام ستة وخمسين عاماً لم يفطر فيها إلا يومي العيدين. والسؤال الآن لماذا لم يتهم المعري في عقيدته بسبب عدم زواجه؟ ولماذا لم يتهم في عقيدته بسبب الصوم المتواصل؟ ولماذا لم يتهم بسبب سجنه نفسه وعدم مغادرة بيته؟ ولماذا اتهم في عقيدته ودينه بسبب نباتيته؟؟.

الذي نراه أن المعري كان محباً للدنيا وحلالها من الطيبات ولكنه زهد في أحب الأشياء إلى البشر وهي المال والبنون، فزهده في المال جعله قانعاً بحياة الكفاف ممتنعاً عن طيب الطعام. وزهده في البنين جعله يمتنع عن الزواج. وبذلك فضل أن يعيش ستاً وثمانين سنة وهو عزب، منها ست وخمسون سنة صائماً، وخمس وأربعون سنة نباتياً. ولكن النباتية ـ كما عرفنا ـ كانت تهمة ضد صاحبها منذ صدر الدولة الإسلامية، ولذلك استخدمها الفاطميون سلاحاً ضد المعري الذي رفض السكوت للمتاجرين بالدين، ورفض تصديق فكرة المهدي المنتظر، وناهض الشيعة وعارضها في كثير من مبادئها.

فزهد المعري أصبح وسيلة لتكفيره من قبل أعدائه، ولكن هذا التكفير توارثه أغلب الكتاب والأدباء ليصفوا المعري بالإلحاد والكفر والزندقة لا لشي إلا لأنه كان نباتياً زاهداً ولأنه كان صادق الإيمان لا يخشى في الحق لومة لائم، ولا جور ظالم ولا صولة حاكم.

وسنرى في مقالة قادمة أثر مراسلات الداعي في آراء النقاد والكتاب الذين وصفوا المعري بالكفر والإلحاد بسبب نباتيته.



تمهيد:

الشعراء الذين يجمعون بين الشعر والكتابة في المشرق العربي في العصر الوسيط قلة فيما نعلم ـ فعبد الحميد الكاتب، والجاحظ، وابن المقفع، وسهل بن هارون، وابن مسعدة، وابن الزيات، وغيرهم من عمالقة الكتابة في المشرق معروفون بنثرهم لا يكادون يخلطون معه من شعرهم شيئاً يذكر، ومنهم من ليست له مشاركة في مضمار الشعر.

أما في الغرب الإسلامي الذي يمتد من تخوم برقة الشرقية إلى آخر بلاد الأندلس فالأمر مختلف تماماً، إذ يتميز كتابه بالجمع بين الكتابة والشعر، ويحفظ التاريخ من أسمائهم عدداً كبيراً منهم أبو الوليد ابن زيدون صاحب

الشعر الرقيق والرسائل الظريفة[1] وأبو عبد الله بن الخطيب صاحب البيان الناصع والشعر الرائع[2] ومنهم أبو عبد الله بن الأبار كاتب الدولة الحفصية ومؤلف المصادر المتعددة[3] وتتوالى الأسماء بعد ذلك حتى لا تكاد تجد كاتباً مغربياً أو أندلسياً إلا وله إسهام مهم في الفئتين، ومنهم ابن زمرك وابن سعيد وابن خلدون، وابن شهيد، وابن مرزوق، وحازم القرطاجني، وأبو زيد الفازازي والهوزاني وغيرهم.

وما قيل عن القدماء يقال عن المعاصرين، فكبار شعراء المغرب في العصر الحديث يجمعون بين الشعر والكتابة، ومنهم علال الفاسي، وعبد الكريم بن ثابت في المغرب، وابن باديس والإبراهيمي في الجزائر، والشابي في تونس والمهدوي في ليبيا.

ملامح الظاهرة في بلادنا الليبية:

وصف ابن خلدون بلادنا بأنها المغرب الأدنى فقال: (المغرب كله على ساحل البحر الشمالي من جنوبه، فالأقرب إلى هنا برقة أفريقية، والأوسط تلمسان وبلاد زناته، والأقصى (فاس ومراكش)[4].

وقد تتبعت ظاهرة الجمع بين الشعر والكتابة لدى أدباء هذه البلاد فألفيتها تنطبق على عدد كبير من أولئك الأدباء على اختلاف عصرهم وتباعد ما بين ثقافاتهم فرأيت الإشارة إليها والتعرض السريع لبعض نماذجها، تاركاً أمر الدراسة المتأنية إلى مناسبات أخرى، أو إسهامات جامعية أكثر نضجاً وتأنياً.

فالنظرة العجلى إلى آثار أحمد الفقيه حسن، وأحمد بن عبد الدائم الأنصاري، وسليمان الباروني، وأحمد رفيق المهدوي، وعلي الرقيعي وعلي

---

(1) من ذلك رسالتاه الهزلية والجدية.

(2) له ديوان شعر منشور بتحقيق محمد مفتاح منشورات دار الثقافة المغرب 1989 وله رسائل في كتابه نفاضة الجراب والإحاطة وغيرهم.

(3) منها التكملة لكتاب الصلة، والحلة السيراء وتحفة القادم وديوانه منشور بتحقيق الدكتور عبد السلام الهراس الدار التونسية للنشر 1985.

(4) التعريف بابن خلدون، طبعة دار الكتاب اللبناني ص 411.

الديب، ومحمد بالحاج، وفاتح حواص، والأسطى عمر، وخليفة التليسي، ومحمد ميلاد مبارك، وهاشم الشريف، ورجب الماجري، وعبد السلام خليل، وعمار جحيدر، ومحمد مسعود جبران وغيرهم وهم كثر تثبت أن الظاهرة لها عيناتها الكافية، وأدلتها القاطعة، وقد رأيت في هذه الحلقة أن أقف عند نموذجين من الذين يجمعون بين الشعر والنثر كتابة أو خطابة حتى نقترب من تلك العينات، ونصافح نتاجها الشعري.

1 ـ الأستاذ عبد السلام خليل

ولد الشيخ عبد السلام خليل بقرية جنزور التي تقع إلى الغرب من طرابلس في أواخر العقد الثاني من القرن العشرين وقد عرف الناس الأديب الشيخ عبد السلام خليل ببيانه الذي يعتمد فيه على توازن الجمل، فيرنو إلى الترسل تارة ويتوخى السجع غير المستكره تارة أخرى، كما عرف بدقة اختيار الألفاظ، واقتناصها من غير مألوف الكلام، دون أن يقع في محذور الغرابة والحوشية أو يتدنى إلى العامية والإسفاف.

أما شعره فهو على جودته وطول نفسه أقل شفوفاً من نثره، فالرجل قد سخر قلمه للنثر كاتباً وخطيباً، تمرس على صناعة الكلمة المؤثرة في الإذاعة والصحافة والمناسبات المختلفة، حتى عرف أحياناً بإبراهيمي ليبيا إشارة إلى تشبيهه بالأديب الجزائري صاحب (عيون البصائر) وأحياناً بطه حسين، تنويهاً بعلو كعبه في البيان الذي بلغ فيه ذلك الأديب المصري عمادة الأدب، وبعيداً عن المقارنات التي لا تسلبه خصوصية بقدر ما تؤكد على أهمية النظر في نتاجه الأدبي. ونأمل من أستاذنا ـ أمد الله في عمره أن يسعى إلى جمع ما يمكن جمعه من خطبه البليغة، ومقالاته الرفيعة وأشعاره الجيدة حتى يمكن دراسة هذا التفرد والبرهنة عليه. إن شعر الشيخ خليل إذن دون نثره، لكنه صحيح الوزن يدل على طول نفس وتمكن في علوم الآلة واغتناء بأساليب العرب، وهو فوق ذلك يمثل الالتزام الذاتي بقضايا الأمة والدين، عروبي الوجهة إسلامي المسار.

زار جامع الزيتونة بمناسبة مرور ثلاثة عشر قرناً على تأسيسه فقال:

منهل الظامئين بوركت نبعا ظل يزجي العطاء ألفا وبضعا

كنت حرباً على الضلالة والجهل (م) عوناً وكنت للناس شرعا

وتوالى إشعاع هديلك دهراً يزرع الخير والفضيلة زرعا

يلهم المشرقين أن يستجيبا لهتاف الحياة وتراً وشفعا

يوم هب الحمى ينادي بنيه قال فتيانك الميامين سمعا

وهي إشارة إلى دور المسجد في السلم والحرب، وفي بقية القصيد دعوة إلى أن يعود هذا الجامع لممارسة فعله في توجيه الأمة والدفاع عنها وتثقيفها:

آن أن تحملوا المشاعل إني ضقت بالطغمة الدخلية ذرعا

ابعثوا الجامع العريق عتيداً إنما الشر أن يوارى وينعا

ليس أبناؤه معاول هدم فيجازى بالهدم زجراً وردعا

فهم السابقون في كل زحف ولحق الإسلام والعرب أوعى

وله قصيدة أخرى يبتهج فيها بعودة هذا الجامع إلى سابق دوره في التعليم والتوجيه.

ولهذا الشاعر العديد من القصائد القومية والدينية منها مطولته في رثاء الرئيس عبد الناصر، وقصائد في أعياد مناسبات كثيرة.

ولأديبنا الشيخ عبد السلام خليل نزعة واضحة لرثاء الشخصيات الليبية الراحلة إلى عالم الخلود خلد بها ذكريات كثير من الأعلام كالشيخ المهدي الهنشيري، والشيخ علي الغرياني، والشيخ أحمد الخليفي، والشيخ محمود المسلاتي، والشيخ عمر الجنزوري، وهو في ذلك نموذج للوفاء نادر المثال، وإلى جانب هذه النزعة العامة في حياته الأدبية هناك اتجاه جديد خصص الشيخ له أوقاته فأتى فيه بالمطولات الجياد، ذلكم هو اتجاه المدائح النبوية الذي تمثل ميميته فيه الذروة الفينة ومطلعها: -

الله زاد محمداً تكريما صلوا عليه وسلموا تسليما

ومن نثره الكثير نقتبس هذا النموذج بعنوان (المرأة بين التطور والتهور)

جاء فيه: ـ «ليس معنى الحجاب في الإسلام أن تلتزم المرأة بيتها لا تغادره إلا محمولة على الأعناق إلى مثواها الأبدي، كما كان سائداً في كثير من المجتمعات الإسلامية قبل حين من الدهر. . . لأن هذا السلوك المفرط في التخفي والحيطة غلو في الدين، وتجاوز لحد القصد والاعتدال، وإساءة لفهم مبادىء التشريعات الإسلامية الواردة بشأن المرأة المسلمة، وليس معنى التطور أن تبرز المرأة في الشوارع والمنتديات والمحال العامة شبه عارية، وتختلط بالرجال بصورة اندماجية كأي فرد منهم على ما هو سائد اليوم في الأمم والشعوب التي تحررت فيها النساء من كل القيود، وتجاوزت في الانطلاق والتهور كل الحدود مما أدى إلى انتشار الفساد والرذيلة على أوسع نطاق. . . . . ».

فهو في شعره ونثره يدافع عن الأفكار التي التزم بها بحرارة وإخلاص يمثلان مفتاح أعماله الفكرية وعنوان شخصيته الأدبية.

2 ـ الشيخ فتح الله حواص

ولد الشيخ فتح الله حواص بالزاوية الغربية سنة 1930 وتلقّى تعليمه في معاهد ومنارات الزاوية وطرابلس والبيضاء حتى أنجز عالية الشريعة سنة 1962.

وهو من أولئك الذين يجمعون بجدارة بين الشعر والنثر، ويملكون ناصية الفنيين بتوازن واضح غير أنه متواضع في ادعاء الشعر مقتصد في جمعه، ويستشهد دائماً بالبيتين القائلين: ـ

أبى الشعر إلا أن يفيء رديئه إلي ويأبى منه ما كان محكما

فيا ليتني إذ لم أجد حوك نظمه ولم أك من فرسانه كنت مفحما

وشعره مع هذا التواضع عميق العاطفة جيد الألفاظ واضح الجرس، يتميز بالوحدة العضوية الموضوعية، يقل فيه الضعيف والمستكره، وذلك نابع من تقديره أولاً لأهمية الشعر في حياة الأمة، ولاطلاعه الواسع على دواوين الشعراء العرب، حتى أن مكتبته لتعد أغنى المكتبات الخاصة بالدواوين الشعرية وهو يميل إلى الشعر المقفى الأصيل ويقول: «إن الشعر المقفى هو شعر أمتنا». . .، وينظر للشعر في مبناه ومعناه، «فكلما كان قريباً من روح

الأمة وأمجادها رائعاً في مبناه ومعناه كان أصيلاً متيناً»[5].

ولذا تراه يجل من الشعراء من اتجه نحو الشعر المقفى من شعراء بلادنا كرفيق والشارف والسوسي والتليسي والبغدادي وعبد الرزاق البشتي والفقيه وقنابه وعلي الديب ومحمد ميلاد مبارك وعبد ربه الغناي.

كتب مقالة عن الشعر والشعراء جاء فيها: «إذا كثر الشعراء قلّ الشعر.... هذه هي الكلمة التي قالها المرحوم أمير الشعراء الذي دعم لدولة الشعر بناءها ورفع لواءها يوم رأى الأدعياء يسودون الورق بكلام ملفق مبتذل يسمونه شعراً ويسمون أنفسهم شعراء، وصدق شوقي، فما أكثر الذين لو وزن شعرهم، أو بتعبير أصح نظمهم الركيك بميزان الشعر الذي ترتضيه لغة الضاد لما ساوى حفنة من تراب»[6] بهذه الروح الحذرة من ردئي الشعر كتب الأديب قصائده غالباً، وهو مع ذلك غير راضٍ على ما أنتج، متردد في نشره، متواضع في ادعائه، فماذا لو عرضنا له نموذجاً نتعرف من خلاله عليه من مسافة قريبة، قال من قصيدة في رثاء الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة:

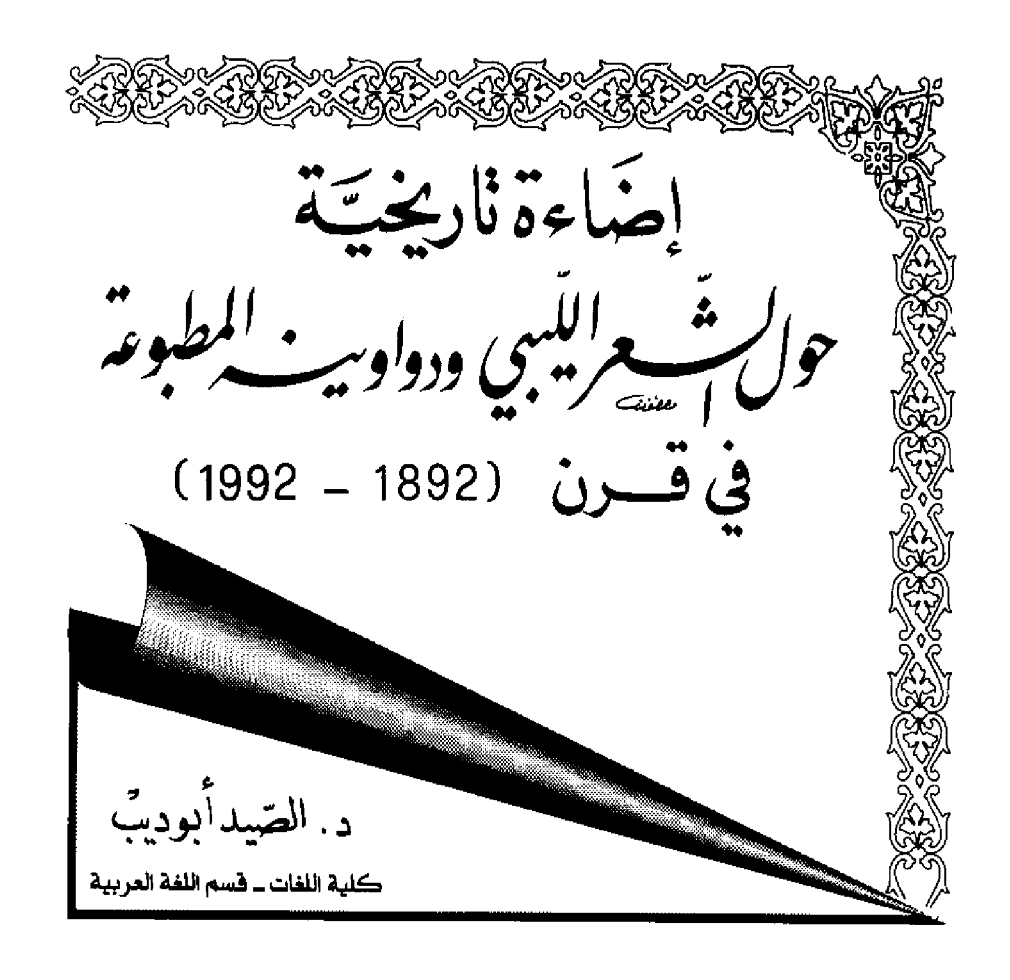
الله أكبر ما أجل مصابا	مضّ القلوب وروع الألبابا
حكم القضاء ولا مرد لحكمه	فطوى لقطب الراسخين كتابا
ونعى لي الناعي الجنيد إمامة	وزهادة، وعبادة، ومتابا
يا راحلاً عنا وقد غلب الهوى	والدين يشكو غربة وسبابا
عزيت فيك حقيقة مظلومة	والأزهر المفجوع والآدابا
ما كنت في الحق الصراح مداجياً	ترجو ثواباً أو تخاف عقابا

أما نثره فيتميز بأناقة الديباجة التي يطبعها التدفق، ومطاوعة اللغة، وسلامة العبارة، ولا يتسع المقام للمزيد في هذه العجالة، غير أننا نسأل أستاذنا الجليل بألا يحرم الأجيال مما دبجه يراعه في فني الشعر والنثر، فيجمعه ويصححه، ويسهم به في إثراء المكتبة الثقافية العربية في بلادنا، وما أحوجها إلى ذلك.

---

(5) من حديثه في جلسة خاصة.

(6) جريدة طرابلس الغرب 31/10/1962.



لقد استوطن الشعر هذه الديار منذ أن ترددت العربية على أفواه الفاتحين العرب في الربع الأول من القرن الأول للهجرة «السابع الميلادي» ورغم هذه الجذور الضاربة في عمق التاريخ، فإن لحظة ميلاد الشعر من أفواه أبناء هذه الديار قد جاءت متأخرة جداً أو هكذا تخبرنا المصادر والمراجع.

وحين عرف الوطن الكبير تلك الخصوصية التي قننها الاستعمار الأوربي في مفهوم سياسي ضيق صار البحث عن شعر ليبي من هموم الدراسات الحديثة، ذلك البحث الذي انتهى بالكثيرين منا إلى تلك الأبيات اليتيمة التي حفظها التاريخ للشاعر الليبي الأصل الصقلي المولد «أبي الحسن علي بن أبي إسحاق بن إبراهيم السوداني» الذي ولد في صقلية سنة 433هـ/ 1041م وينسب إلى ودّان والذي انتقل إلى مصر وأقام بالقاهرة حين احتل الفرنج

صقلية، كانت له مراسلات ومكاتبات مع ابن رشيق القيرواني صاحب كتاب «العمدة» وصفته المصادر والمراجع بأنه أديب وشاعر مشهور، وله أدب وشعر رقيق، ذكره علي بن جعفر بن علي السعدي المعروف بابن القطاع «ولد بصقلية سنة 433هـ وتوفي بها في من سنة 515هـ» وأنشد له:

من يشتري مني النهار بليلة لا فرق بين نجومها وصحابي
دارت على فلك السماء ونحن قذ درنا على فلك من الآداب
وأتى الصباح ولا أتى وكأنه شيب أطل على سواد شباب

ولعل تلك الخصوصية التي أشرنا إليها هي التي دفعت البعض إلى الاحتفاء بهذه الأبيات وإلى الاستجابة السريعة لاقتراح أحد الأدباء الأفاضل بتشطيرها فتسابق ذلك الجيل على التشطير في جريدة اللواء الطرابلسي في أعدادها الصادرة عام 1920م.

بعد هذه الأبيات الثلاثة. لا شيء يصلنا من الشعر الليبي ولعدة قرون، ولكن لا أحد يستطيع أن يجزم بأن هذه الديار قد رفضت الشعر ولم يتعاطاه أبناؤها قولاً ونظماً أو أن جذوة الشعر قد انطفأت بين كثبان صحرائها ووديان جبالها، ذلك أن الشعر في هذه الديار يا أصدقائي ـ قد تنفس في أجواء لم تعرف التسجيل والتدوين والتوثيق وإنما عرفت الضياع والإهمال، بل المؤكد أن الكثير منه ظل حبيس عوالم قائله الذي كان دائماً زاهداً في أن يذيعه بين الأصحاب والخلان، حتى صار هذا السلوك عادة درج عليها الأبناء والأحفاد وبعض المتأخرين أيضاً.

وهاكم الدليل. . .

لقد سجلت الكتب أن من بين من لهم دواوين مخطوطة ولا ندري أين هي!! الشاعر أحمد الفقيه حسن «الجد» 1843 ـ 1886م والشاعر إبراهيم باكير 1854 ـ 1943م والشاعر أحمد الزدام من زليطن وكان معاصراً للشاعر مصطفى بن زكري والشاعر محمد علي بن محمد زغوان 1897 ـ 1972م والطيب الطاهر المصراتي «ولد سنة 1326هـ ـ 1908م».

وهناك شعراء لم يجمع شعرهم بعد وإن نشر بعضه في تضاعيف كتب

تاريخية وأشارت إليه بعض الدراسات الأدبية، من هؤلاء عبد الرحيم المغبوب وأبي سيف المقرب البرعصي وأحمد بن شتوان وغيرهم من الشعراء الذين عرفهم العهد العثماني الثاني وأيضاً الشاعر بشير الجواب والهادي عرفة ومحمد الأزمرلي وغيرهم من الشعراء المحدثين الذين أورد (د. محمد الصادق عفيفي) شيئاً من شعرهم في كتابه «الشعر والشعراء في ليبيا» الصادر في عام 1957 عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.

إن قراءة لهذا الكتاب الذي يعد أول عمل ببلوغرافي لبعض الشعراء الليبيين المحدثين تبين لنا أن مؤلفه قد ترجم لخمسة عشر شاعراً من شعراء برقة طبعت حتى الآن دواوين ثلاثة شعراء منهم، كما ترجم لست وعشرين شاعراً من شعراء طرابلس طبعت دواوين تسعة شعراء منهم فقط.

وما ضاع كان أعظم...

ونقرأ أن بداية القرن الثامن عشر الميلادي وبالتحديد سنة 1701م ـ 1113هـ» شهدت وفاة شاعر ليبي صوفي كبير هو أحمد البهلول صاحب تخميس القصيدة العياضية في مدح خير البرية وله عدة منظومات في فقه الإمامين أبي حنيفة ومالك، إلى جانب ذلك ديوان يضم مدائح نبوية ـ طبع في استانبول والهند وله عدة طبعات مصرية:

1 ـ طبعة عمر الخشاب عام 1311هـ ـ 1893م تصحيح سالم مبروك الوشتاني.

2 ـ طبع بمطبعة العامرة الشرفية بالقاهرة.

3 ـ طبعة أحمد المليجي عام 1328هـ ـ 1910م بعنوان «سر باب الوصول لسيدي أحمد البهلول».

4 ـ طبعة محمد علي صبيح عام 1349هـ ـ 1930م.

وهنا في ليبيا يتقاسم الشيخ الطاهر الزاوي والأستاذ علي مصطفى المصراتي شرف تقديمه بإعادة طبعه إلى أبناء هذه الديار وإلى الأمة العربية، فقد طبع الديوان في القاهرة عام 1966م حاملاً العنوان التالي «من الأدب

الليبي ـ ديوان البهلول، شرح وتحقيق الطاهر أحمد الزاوي» وطبع مرة أخرى على مطابع دار لبنان للطباعة والنشر ببيروت عام 1967م تحت عنوان «ديوان أحمد البهلول ـ مدائح نبوية، تحقيق وتقديم علي مصطفى المصراتي».

ومع ذلك فالدراسات الأدبية تقف بنا عند سنة 1310هـ ـ 1892م التي شهدت طبع ديوان الشاعر الطرابلسي مصطفى بن زكري «1853 ـ 1917» وحتى لا يطول بنا الحديب وباختصار شديد.. لقد كتب في سجل المواليد الأدبي أن هذا الديوان أول ديوان شعر ليبي مطبوع وأن صاحبه هو آدم الشعر الذي هبط على هذه البلاد في فترة عصر النهضة الحديثة للأدب العربي وأن لحظة الميلاد كانت سنة 1310هـ ـ 1892م وأن مكان الولادة خارج الوطن، هناك في إحدى مطابع القاهرة، المطبعة العثمانية لصاحبها عثمان عبد الرزاق بحارة سوق الزلط بقسم الأزبكية.

ويحدثنا تاريخياً الشاعر نفسه عن مولوده الشعري المطبوع بأنه فرغ من جمع ما تيسر من شوارد شعره وتقييد أوابده في غرة شوال من سنة 1309هـ ـ 1891م، وانتظر سنة كاملة قبل أن يدفع بما جمع إلى المطبعة.. لقد عقد العزم على أن يخوض المغامرة حين شد الرحال إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، لمَّ قصاصاته وأوراقه الشعرية، وبعد أن تجشم مشقة السفر مكث في ديار الغربة فترة من الزمن دفع خلالها بتلك الأوراق إلى المطبعة بعد أن دفع شيئاً من ماله الذي خصصه لرحلته الطويلة بطول المسافات والأيام والشهور، استقطعه ليغطي به تكاليف طبع ديوانه دون أن يدري أنه سيكون أول ديوان شعر ليبي مطبوع.

وتزداد الرحلة في العودة عناء ومشقة، فها هي نسخ الديوان المطبوع تملأ الجراب وتزيد أمتعة السفر ثقلاً ووزناً فيزداد شاعرنا صبراً على حملها طوال آلاف الأميال التي قطعها في رحلته حتى وصل الديوان والشاعر سالمين إلى مستقرهما في مدينة طرابلس التي حررت له شهادة ميلاد تؤكد أنه أول ديوان شعر ليبي مطبوع، وإن أكدت دوائر المحفوظات التاريخية أن ليبيا عرفت المطبعة والجريدة المطبوعة في أوائل الستينات من القرن الماضي.

وتبرز حقيقة أخرى للدارسين والباحثين والمهتمين بشؤون الفكر والأدب في هذه الديار، لقد ظلت الصحافة في ليبيا منذ نشأتها عام 1866 وطوال قرابة ثلاثين سنة لا تهتم بنشر الشعر ولا تستقطع له شيئاً من مساحات الجريدة المصفوفة بالأحرف العربية.

وتمضي خمس سنوات على ظهور ديوان الشاعر مصطفى بن زكري لتحرر بعدها مدينة طرابلس شهادة ميلاد أخرى للشعر الليبي المطبوع ولكن هذه المرة لجريدة «الترقي» التي هي أول صحيفة شعبية سياسية بمدينة طرابلس أصدرها وتولى رئاسة تحريرها الصحفي الليبي الشيخ محمد البوصيري أخو العلامة الشيخ عبد الرحمن البوصيري. لقد نشرت هذه الجريدة في سنة 1897 قصائد للشعراء مصطفى بن زكري ومحمد السنوسي بن صالح وإبراهيم باكير.

بيد أن هذه الشهادة كانت صالحة لمدة سنة واحدة فقط إذ توقفت هذه الصحيفة عن الصدور عام 1898م.

وقبل أن ينصرم القرن الماضي تشهد القاهرة ميلاد ديوانين ظهرا في كتاب واحد هما ديوان الشيخ عبد الله يحيى الباروني «المتوفى سنة 1913م» وديوان تلميذه الشيخ عمرو التندميرتي «المتوفى سنة 1321هـ ـ 1903».

لم تذكر المصادر شيئاً عن تاريخ طبع هذا الكتاب فقد طبع خلواً من الإشارة إلى ذلك وغفلت عن ذكره الببلوغرافيا المشروحة للأعمال الجارية للمؤلفين العرب الليبيين الصادرة عن الإدارة العامة للثقافة بوزارة الدولة عام 1976 «انظر ص 47».

ولكن دليل المؤلفين العرب الليبيين الصادر عن دار الكتب بوزارة الإعلام والثقافة عام 1977 أشار إلى هذا الكتاب بلا تاريخ، بل ذكر أنه طبع في القاهرة أو طرابلس وجاء في 212 صفحة «انظر ص 232 و 299».

ويذهب د. طه الحاجري في كتابه «الحياة الأدبية في ليبيا ـ الشعر» إلى أن ديوان عبد الله الباروني قد طبع بمصر بعد طبع ديوان ابن زكري بخمس سنين أي في سنة 1897 «ص 75».

ويشير دليل المؤلفين العرب اليبيين في تعريفه بالشاعر الشيخ عمرو

عيسى التندميرتي أن له ديوان شعر بعنوان«القلائد الدرية» دون أن يقدم أية معلومات ضافية أخرى «انظر ص 299».

ويفيد الأستاذ محمد مسعود جبران في كتابه «سليمان الباروني ـ آثاره» بأن سليمان الباروني بعد أن سمح له بالسفر إلى الديار المصرية في عام 1324هـ ـ 1906م أنشأ خلال إقامته بالقاهرة مطبعة الأزهار البارونية التي طبع فيها بعض الدواوين الشعرية من بينها ديوان القلائد الدرية للشيخ التندميرتي. «ص 38».

على أية حال، إن ندرة المعلومات عن الكتاب الذي يحتوي ديوان عبد الله الباروني ويضم ديوان تلميذه التندميرتي، وعدم ذيوعه بين المهتمين بالأدب الليبي وقلة نسخه المتداولة جعلنا نقرأ لأحمد رفيق المهدوي في مقال له بعنوان «الأدب العربي في ليبيا ـ ديوان ابن زكري» نشره بمجلة ليبيا المصورة «العدد الثالث السنة الثالثة ـ ديسمبر 1937» قوله «لم يطبع في وطننا منذ سكنته لغة الضاد ـ سوى ديوانين لا أعرف لهما ثالثاً. . . أحدهما لا يزال صاحبه حياً ينظم لذلك لا يمكننا التكلم عنه قبل الاطلاع على كامل نتاجه الفكري «ويقصد الشاعر سليمان الباروني وكان وقتها لا يزال حياً يرزق فقد كانت وفاته سنة 1940». . والآخر هو ديوان السيد مصطفى بن زكري الذي سنتكلم عنه ونبدي رأينا فيه».

وقد أخذت بهذا القول في دراستي عن المدرسة الكلاسيكية في الشعر الليبي الحديث «ص 2 و 34» التي نلت بها درجة الماجستير سنة 1973. واستدرك الأستاذ محمد مسعود جبران في كتابه عن «سليمان الباروني ـ آثاره» الذي نال به أيضاً درجة الماجستير عام 1982، بعد حصوله على نسخة من ديوان الشيخ عبد الله الباروني وإشاراته المتعددة إليه في بعض دراساته بقوله:

والجديد بالذكر أن ديوان الباروني يعد من أقدم ما طبع من دواوين الشعراء الليبيين وهو ثالث ديوان يطبع لشاعر ليبي في العصر الحديث، إذ لم يطبع قبله إلا ديوان للشاعر مصطفى محمد بن زكري المنشور في مصر عام 1310هـ/ 1892م وديوان والده عبد الله يحيى الباروني بخمس سنين وبذلك

فإنه يكتسب بالإضافة إلى قيمته الأدبية قيمة إضافية أخرى كوثيقة تاريخية».

وفي مطلع هذا القرن وبالتحديد سنة 1326هـ/ 1908م تصدر القاهرة مرة أخرى شهادة ميلاد لديوان شعر ليبي مطبوع هو ديوان الشاعر سليمان الباروني لقد ظهرت الطبعة الأولى منه قبل انتهاء إقامة الشاعر الثانية في مصر بأشهر قليلة وفي السنة التي أعلن فيها عن عودة الدستور العثماني وإعطاء الحريات لأبناء الولايات العثمانية، وكانت طباعته في مطبعة الأزهار البارونية التي أسسها الشاعر بالقاهرة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

بعد طبع هذا الديوان توقف هدير المطابع في داخل ليبيا وخارجها عن إصدار دواوين شعرية ليبية أخرى ولمدة نصف قرن!! إذ كانت العودة عام 1957م حين طبع ديوان «الحنين الظامىء» للشاعر علي محمد الرقيعي في طرابلس وديوان «أحلام وثورة» للشاعر علي صدقي عبد القادر في القاهرة ثم ديوان رفيق شاعر الوطنية الليبية الذي ظهر عام 1959 والذي اعتنى بنشره محمد الصادق عفيفي وطبع بمطبعة الرسالة بالقاهرة.

بعد ذلك توالى نشر الدواوين الشعرية في الستينات والسبعينات والثمانينات من هذا القرن.

وخلاصة القول...

إن الحياة الأدبية في ليبيا «الجانب الشعري» عرفت في أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن ثلاثة دواوين شعرية هي على التوالي ديوان مصطفى بن زكري فديوان عبد الله الباروني وتلميذه التندميرتي فديوان سليمان الباروني، كما عرفت في العقد الأول من النصف الثاني من هذا القرن وبعد انقطاع طويل ثلاثة دواوين شعرية هي على التوالي ديوان علي الرقيعي فديوان علي صدقي عبد القادر فديوان أحمد رفيق المهدوي الجزء الأول.

وبهذه الخلاصة نقف عند هذا الحد الزمني مشيرين إلى أن الدواوين التي ظهرت في الستينات والسبعينات والثمانينات من هذا القرن يزيد عددها على المائة وهي ملحقة في فهرس ببليوجرافي.

تلك هي قصة دواوين الشعر الليبي المطبوعة في هذه الديار وخارجها

وتلك هي رحلتها مع المطابع في قرن، أرجو أن أكون قد وفقت في رصدها وتسجيل أحداثها المتمثلة في ميلاد ما ابدعته قرائح شعرائنا الشيوخ والشباب وما دبجته أقلامهم من نفحات طيبة زكية لا تزال تعبق في أجواء حياتنا الأدبية المعاصرة، معتذراً لمن لم أتمكن من تدوين ديوانه المطبوع، آملاً أن أفعل ذلك مستقبلاً.

ببيلوغرافيا دواوين الشعر الليبي المطبوعة في قرن 1892هـ - 1994م

اسم الديوان وصاحبه	البيانات
1 - ديوان مصطفى بن زكري	الطبعة الأولى - المطبعة العثمانية، حارة سوق الزلط، قسم الأزبكية، القاهرة، 1310هـ/1892.
ديوان مصطفى بن زكري تحقيق وتقديم علي مصطفى المصراتي	الطبعة الثانية - مطابع دار لبنان للطباعة والنشر. بيروت، 1386هـ/ 1966م.
2 - ديوان أحمد البهلول	طبع في استانبول والهند (بدون تاريخ)

(*) يذكر (دليل المؤلفين العرب الليبيين) أن العلامة الجليل واللغوي الماهر والشاعر الفحل الشيخ أبو نصر فتح بن نوح الماشائي، وهو من علماء النصف الأول من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، له ديوان شعر مطبوع سنة 1304هـ (1886م) بالمطبعة البارونية بمصر، وله أيضاً «متن النونية في عقيدة التوحيد» مع شرح لها، وقد شرحها من بعده (البدر الثلاثي) شرحاً وافياً اختصره ضياء الدين الثميني، وقد طبع هذا الشرح بالطبعة البارونية بمصر سنة 1306هـ (1888م) - انظر الدليل ص 306.

ولقد اكتفينا هنا بالإشارة إلى هذه المعلومة بسبب تحفظنا في الأخذ بالتاريخ المذكور بها ذلك أن مطبعة الأزهار البارونية أسسها - كما يخبرنا الأستاذ محمد جبران - الشيخ سليمان الباروني بمصر في رحلته الثانية إليها التي كانت سنة 1324هـ (1906) [كانت رحلته الأولى سنة 1310هـ (1892)]، أمّا قبل ذلك فقد أرسله والده الشيخ عبد الله الباروني إلى البلاد التونسية سنة 1305هـ (1887) للدراسة بجامع الزيتونة ودامت فترة تحصيله سنوات، انظر، جبران (سليمان الباروني - آثاره) ص 26 - 36.

اسم الديوان وصاحبه	البيانات
ديوان أحمد البهلول تصحيح سالم مبروك الوشتاني	طبعة عمر الخشاب، القاهرة، 1311هـ/ 1893
ديون أحمد البهلول	طبع بمطبعة العامرية الشرفية، القاهرة (بدون تاريخ)
ديوان سر باب الوصول لسيدي أحمد البهلول	طبعة أحمد المليجي، القاهرة، 1328هـ/ 1910
ديوان أحمد البهلول	طبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1349هـ/ 1930
ديوان البهلول ـ من الأدب الليبي شرح وتحقيق/ الطاهر أحمد الزاوي.	الطبعة الأولى، ـ مكتبة القاهرة، 1966
ديوان أحمد البهلول ـ مدائح نبوية تحقيق وتقديم/ علي مصطفى المصراتي	الطبعة الأولى، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت 1967
3 ـ ديوان عبد الله يحيى الباروني	الطبعة الأولى ـ دار الطباعة المحمدية، القاهرة (د .ت) (يرجح تاريخ طبعه لسنة 1315هـ/ 1897).
4 ـ ديوان سليمان عبد الله الباروني	الطبعة الأولى ـ مطبعة الأزهار البارونية، القاهرة، 1326هـ/ 1908، الطبعة الثانية ـ دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1972
5 ـ ديوان الحسين الظامىء للشاعر علي محمد الرقيعي	الطبعة الأولى ـ منشورات مكتبة الفرجاني، المطبعة الحكومية ولاية طرابلس الغرب، ليبيا، 1957، الطبعة الثانية ـ منشأة النشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، 1978.
6 ـ ديوان أحلام وثورة للشاعر علي صدقي عبد القادر	الطبعة الأولى ـ دار النشر المصرية، القاهرة، 1957، الطبعة الثانية ـ ضمن (الأعمال الشعرية الكاملة)

اسم الديوان وصاحبه	البيانات
	منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس 1985.
7 ـ ديوان رفيق شاعر الوطنية الليبية الجزء الأول جمع محمد الصادق عفيفي	الطبعة الأولى ـ مطبعة الرسالة ـ القاهرة، 1959
8 ـ ديوان رياح في المدينة للشاعر عبد الحميد المجراب	الطبعة الأولى ـ الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1961
9 ـ ديوان شاعر الوطنية الكبير ـ أحمد رفيق المهدوي	الطبعة الأولى ـ المطبعة الأهلية، بنغازي، 1962، (طبع على نفقة وزارة العمل والشؤون الاجتماعية). الفترة الثالثة ـ الجزء الأول
10 ـ ديوان بعد الحرب للشاعر حسن محمد صالح	الطبعة الأولى ـ مطبعة مولتي بريس، منشورات دار النشر الليبية، طرابلس، 1962
11 ـ ديوان أحمد أحمد الشارف جمع ودراسة/ علي مصطفى المصراتي	الطبعة الأولى ـ منشورات المكتب التجاري، بيروت، إبريل 1963
12 ـ ديوان كفاح شعب للشاعر محمد منصور المرعي	الطبعة الأولى ـ المطبعة الحكومية، طرابلس، 1963.
13 ـ ديوان قيثارة الخلود للشاعر راشد الزبير السنوسي	الطبعة الأولى ـ بيروت، 1963، الطبعة الثانية ـ دار الشرق الأوسط للطباعة والنشر، الاسكندرية، مارس 1965.
14 ـ ديوان الركب التائه للشاعر حسن السوسي	الطبعة الأولى ـ مطابع وزارة الأنباء والإرشاد ـ منشورات اللجنة العليا لرعاية الفنون والآداب ـ طرابلس، 1963.

اسم الديوان وصاحبه	البيانات
15 ـ ديوان شاعر الوطن الكبير أحمد رفيق المهدوي (الفترتان الرابعة والأخيرة ـ الجزء الثاني)	الطبعة الأولى ـ المطبعة الأهلية، بنغازي، 1965 (طبع على نفقة وزارة العمل والشؤون الاجتماعية).
16 ـ ديوان صرخة للشاعر علي صدقي عبد القادر	الطبعة الأولى ـ منشورات مؤسسة المعارف، بيروت، 1965، الطبعة الثانية ـ ضمن (الأعمال الشعرية الكاملة)، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1985.
17 ـ ديوان الخريف لم يزل للشاعر لطفي عبد اللطيف	الطبعة الأولى ـ منشورات مكتبة دار الفكر، طرابلس، 1965.
18 ـ ديوان أشواق صغيرة للشاعر علي محمد الرقيعي	الطبعة الأولى ـ مطابع وزارة الإعلام والثقافة، منشورات اللجنة العليا لرعاية الفنون والآداب، طرابلس، يوليو 1966 الطبعة الثانية ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1978.
19 ـ ديوان أغنية الميلاد للشاعر خالد زغبية	الطبعة الأولى ـ مطابع وزارة الإعلام والثقافة، منشورات اللجنة العليا لرعاية الفنون والآداب، طرابلس، أغسطس 1966 الطبعة الثانية ـ منشأة النشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1986.
20 ـ ديوان ورد وأشواك للشاعر عبد المجيد اليربوعي	الطبعة الأولى ـ مطابع وزارة الإعلام والثقافة، منشورات اللجنة العليا لرعاية الفنون والآداب، طرابلس، 1966
21 ـ ديوان إبراهيم محمد الهوني (الجزء الأول)	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، سبتمبر 1966.

اسم الديوان وصاحبه	البيـــانات
22 ـ ديوان زغاريد، ومطر بالفجر للشاعر علي صدقي عبد القادر	الطبعة الأولى ـ مطابع وزارة الإعلام والثقافة، منشورات اللجنة العليا لرعاية الفنون والآداب، طرابلس، نوفمبر 1966 الطبعة الثانية ـ ضمن (الأعمال الشعرية الكاملة)، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلام، طرابلس، 1985.
23 ـ ديوان أحمد الفقيه حسن	الطبعة الأولى ـ مطابع وزارة الإعلام والثقافة، طرابلس، يناير 1967 (طبع على نفقة وزارة الإعلام والثقافة).
24 ـ ديوان أكواخ الصفيح للشاعر لطفي عبد اللطيف	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مكتبة الفكر، طرابلس، 1967
25 ـ ديوان همسات للشاعر عبد ربه الغناي	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، 1967
26 ـ ديون آهات للشاعر عبد ربه الغناي.	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي 1967
27 ـ ديوان لمسات للشاعر عبد ربه الغناي	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، 1967
28 ـ ديوان الشروق للشاعر عبد ربه الغناي	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، 1967
29 ـ ديوان هكذا غنت العشرون للشاعر محمد المهدي	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، 1967
30 ـ ديوان رحلة الضياع للشاعر علي عبد السلام الفزاني	الطبعة الأولى ـ منشورات دار المكتبة الأندلس، بنغازي، 1967 الطبعة الثانية ـ منشورات دار المكتبة الوطنية، بنغازي، 1973 الطبعة الثالثة ـ منشورات

اسم الديوان وصاحبه	البيانات
	المكتبة الوطنية، بنغازي، 1975 الطبعة الرابعة - ضمن (الأعمال الشعرية الكاملة)، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1983.
31 - ديوان النغم الحائر للشاعر راشد الزبير السنوسي	الطبعة الأولى - المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، 1967
32 - ديوان البلبل والوكر للشاعر إبراهيم الأسطي عمر (جمع عبد الباسط الدلال وعبد اللطيف شاهين)	الطبعة الأولى - مطبعة م .ك. الإسكندرية، 1967.
33 - ديوان إبراهيم محمد الهوني (الجزء الثاني)	الطبعة الأولى - منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، 1967
34 - ديوان أنفاس الربيع للشاعر راشد الزبير السنوسي	الطبعة الأولى - المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، 1968
35 - ديوان أسفار الحزن المضيئة للشاعر علي عبد السلام الفزاني	الطبعة الأولى - منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، 1968 الطبعة الثانية - ضمن (الأعمال الشعرية الكاملة)، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1983
36 - ديوان للحب والناس للشاعر محمد المهدي	الطبعة الأولى - منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، 1968
37 - ديوان من وراء الخيال للشاعر عبد ربه الغناي	الطبعة الأولى - منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، 1968.
38 - ديوان الهتافات للشاعر محمد عبد السلام الشلماني	الطبعة الأولى - منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، 1968.

اسم الديوان وصاحبه	البيانات
39 ـ ديوان أحمد أحمد قنابة جمع وتحقيق/ الصيد محمد أبو ديب	الطبعة الأولى ـ مطابع دار الكتاب اللبناني، بيروت، اكتوبر 1968.
40 ـ ديوان السور الكبير للشاعر خالد زغبية	الطبعة الأولى ـ 1964 الطبعة الثانية ـ مطابع وزارة الإعلام والثقافة، منشورات اللجنة العليا لرعاية الفنون والآداب، طرابلس، ديسمبر 1968 الطبعة الثالثة ـ منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1978.
41 ـ ديوان حوار مع الأبدية للشاعر لطفي عبد اللطيف	الطبعة الأولى ـ دار لبنان للطباعة، بيروت، 1969
42 ـ ديوان قصائد مهاجرة للشاعر علي عبد السلام الفزاني	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، اغسطس 1969 الطبعة الثانية ـ ضمن (الأعمال الشعرية الكاملة)، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1983
43 ـ ديوان رياحين للشاعر محمد عبد الله معيتيق	الطبعة الأولى ـ دار لبنان للطباعة، بيروت، 1970
44 ـ ديوان 7 قصائد ثورية للشاعر محمد سعيد القشاط	الطبعة الأولى، منشورات دار مكتبة الفكر، طرابلس، 1970
45 ـ ديوان الكلمة لها عينان للشاعر علي صدقي عبد القادر	الطبعة الأولى ـ منشورات دار الصورة، بيروت، 1970 الطبعة الثانية ـ ضمن (الأعمال الشعرية الكاملة)، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1985

اسم الديوان وصاحبه	البـيانات
46 ـ ديوان آلام الليالي للشاعر الجيلاني فرج الملهوف	الطبعة الأولى ـ دار القانوني للطباعة، طرابلس، 1970
47 ـ ديوان كلمات نازفة للشاعر عمر سالم الحاجي	الطبعة الأولى ـ دار القانوني للطباعة، طرابلس، 1970
48 ـ ديوان تذاكر للجحيم للشاعر محمد فرحات الشلطامي	الطبعة الأولى ـ منشورات مجلة جيل ورسالة، بنغازي، 1970 الطبعة الثانية ـ منشورات دار الكتاب العربي ـ طرابلس، 1974
49 ـ ديوان ليالي الصيف للشاعر حسن السوسي	الطبعة الأولى ـ منشورات دار الكتاب الليبي، بنغازي، 1970 الطبعة الثانية ـ منشورات دار الكتاب الليبي، بنغازي، 1974.
50 ـ ديوان: شاعر الوطن الكبير ـ (الفترتان الأولى والثانية ـ الجزء الثالث)	الطبعة الأولى ـ المطبعة الأصلية، بنغازي، 1971
51 ـ ديوان: وانفجر البركان للشاعر أبي القاسم عيسى أبو ربة	الطبعة الأولى ـ طرابلس، 1971
52 ـ ديوان أفكار للشاعر محمد عبد الله معيتيق	الطبعة الأولى ـ طرابلس، 1972
53 ـ ديوان أنشودة الحزن العميق للشاعر محمد فرحات الشلطامي	الطبعة الأولى، منشورات مجلة جيل ورسالة، بنغازي، 1972
54 ـ ديوان خفقات قلب للشاعر علي الفيتوري رحومة	الطبعة الأولى، منشورات دار الكتاب العربي، طرابلس، 1972

اسم الديوان وصاحبه	البيانات
55 ـ زغاريد في علبة صفيح للشاعر عبد المجيد القموري صالح	الطبعة الأولى ـ دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1972
56 ـ ديوان الباقة للشاعر عبد السلام مختار سنان	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مكتبة الفكر، طرابلس، 1973
57 ـ ديوان النداءات للشاعر محمد عبد السلام الشلماني	الطبعة الأولى ـ منشورات الإدارة العامة للثورة الثقافية، بنغازي، 1973
58 ـ ديوان أغنية العاشق للشاعر حسن محمد صالح	الطبعة الأولى ـ مطابع الجمهورية، وزارة الإعلام والثقافة، طرابلس، 1973.
59 ـ ديوان الموت فوق المئذنة للشاعر علي عبد السلام الفزاني	الطبعة الأولى ـ المكتبة الوطنية، بنغازي، 1973 الطبعة الثانية ـ ضمن (الأعمال الشعرية الكاملة)، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1983
60 ـ ديوان سلة الأنغام للشاعر علي عبد الشفيع الخرم	الطبعة الأولى ـ وزارة الإعلام والثقافة، طرابلس، 1973
61 ـ ديوان قصائد بين يدي وطني للشاعر عبد المجيد القمودي صالح	الطبعة الأولى ـ منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1973 الطبعة الثانية ـ؟؟؟
62 ـ ديوان خمائل الصمت للشاعر الشارف الترهوني	الطبعة الأولى، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، 1975.
63 ـ ديوان غداً سيقبل الربيع للشاعر خالد زغبية	الطبعة الأولى ـ منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1975 الطبعة الثانية ـ الدار العربية للكتاب (ليبيا ـ تونس) 1989

اسم الديوان وصاحبه	البيانات
64 ـ ديوان عن الحب والصحو والتجاوز للشاعر السنوسي حبيب الهوني	الطبعة الأولى ـ بنغازي، 1975
65 ـ ديوان الذكريات للشاعر علي الصادق حركات	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مكتبة الأندلس، بنغازي، 1975
66 ـ ديوان لا مفر للشاعر صلاح الدين محمد جبريل	الطبعة الأولى ـ درنة، 1975
67 ـ ديوان للشعر طعم جديد للشاعر الشارف الترهوني	الطبعة الأولى ـ مطابع التحرير، طرابلس 1976
68 ـ ديوان تراكم الأمور الصعبة للشاعر عبد الحميد بطاو	الطبعة الأولى ـ درنة، 1976 الطبعة الثانية ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1983
69 ـ ديوان تخطيطات على رأس شاعر للشاعر إدريس محمد بن الطيب	الطبعة الأولى ـ الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1976.
70 ـ ديوان في انتظار إنسان للشاعر علي عبد الشفيع الخرم	الطبعة الأولى ـ دار البكوش للطباعة والنشر، درنة، 1976.
71 ـ ديوان مواسم الفقدان للشاعر علي الفزاني	الطبعة الأولى، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1977
72 ـ ديوان حفيف الطلح للشاعر محمد سعيد القشاط	الطبعة الأولى ـ دار المسيرة للصحافة والطباعة والنشر، بيروت، يناير 1978
73 ـ ديوان رؤيا في ممر عام 1974 للشاعر الجيلاني طريبشان	الطبعة الأولى ـ الدار العربية للكتاب (ليبيا ـ تونس) 1978.

اسم الديوان وصاحبه	البـيانات
74 ـ ديوان رسائل إلى أبناء الثورة للشاعر محمد بشير السوكني	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1979 الطبعة الثانية ـ؟؟؟ الطبعة الثالثة ـ 1986.
75 ـ ديوان ضفائر أمس للشاعر علي صدقي عبد القادر	الطبعة الأولى ـ دار مكتبة الحياة، بيروت، 1979 الطبعة الثانية ـ ضمن (الأعمال الشعرية الكاملة) منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1985.
76 ـ ديوان خلجات إنسان ـ الجزء الأول للشاعر عيسى أيوب الباروني	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1980.
77 ـ ديون الطوفان آت للشاعر علي عبد السلام الفزاني	الطبعة الأولى ـ منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1980.
78 ـ ديوان سفر الجنون ـ الجزء الأول للشاعر عبد اللطيف المسلاتي	الطبعة الأولى ـ منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1980 الطبعة الثانية ـ؟؟؟ الطبعة الثالثة ـ 1985.
79 ـ ديوان الورد الأبيض للشاعر مصطفى محمد العربي	الطبعة الأولى ـ المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1980.
80 ـ ديوان هو الحب للشاعر محمد المهدي	الطبعة الأولى ـ المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1980.
81 ـ ديوان ينبوع الجمال للشاعر محمد الهادي محمود انديشة	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1981.
82 ـ ديوان نماذج للشاعر حسن السوسي	الطبعة الأولى ـ الدار العربية للكتاب (ليبيا ـ تونس) 1981.

اسم الديوان وصاحبه	البـيانات
83 ـ ديوان يبتغيك الفؤاد قريبة للشاعر محفوظ محمد أبو حميدة	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس 1982.
84 ـ ديون عن بهية والزمن الأخضر للشاعر محمد الكيش	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1982.
85 ـ ديوان أغان لها للشاعر محمد بشير السوكني	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مجلة الثقافة، دمشق، 1982.
86 ـ ديوان كتاب المراثي للشاعر محمد الكيش	الطبعة الأولى ـ منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1982 الطبعة الثانية ..
87 ـ ديوان خماسيات للشاعر محمد بشير السوكني	الطبعة الأولى ـ منشورات دار مجلة الثقافة، دمشق، 1983.
88 ـ ديوان أغنيات تحت ضوء الشمس للشاعر الطاهر أحمد جبورة	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1983.
89 ـ ديوان إلى راعية للشاعر محمد سعيد القشاط	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1983.
90 ـ ديوان بكائية جالبة للمطر للشاعر عبد الحميد بطاو	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1983.
91 ـ ديوان سفر الجنون ـ الجزء الثاني للشاعر عبد اللطيف المسلاتي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1983 الطبعة الثانية ـ؟؟؟ الطبعة الثالثة ـ 1985.

اسم الديوان وصاحبه	البيانات
92 ـ ديوان دمي يقاتلني الآن للشاعر علي عبد السلام الفزاني	الطبعة الأولى ـ المشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس 1984.
93 ـ ديوان عندما صمت المغني للشاعر عبد الحميد بطاو	الطبعة الأولى، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1984.
94 ـ ديوان الجوع في مواسم الحصاد للشاعر علي عبد الشفيع الحزم	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1984.
95 ـ ديوان الطريق الأخضر للشاعر فودي المودي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1984.
96 ـ ديوان من القصيدة التالية أحبك بصعوبة للشاعرة فوزية شلابي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1984.
97 ـ ديوان أغنية البحر للشاعر عبد المجيد القمودي صالح	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1984.
98 ـ ديوان تقاسيم على وتر الغربة للشاعر عبد الباسط الدلال	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1984.
99 ـ ديوان فوضوياً كنت وشديد الوقاحة للشاعر فوزية شلابي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1985.
100 ـ ديوان بالبنفسج أنت متهم للشاعرة فوزية شلابي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1985.
101 ـ ديوان الجرح القديم للشاعر الكيلاني عون	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1985.

اسم الديوان وصاحبه	البـيانات
102 ـ ديوان في انتظار الإنسان للشاعر علي عبد الشفيع الخرم	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس 1985.
103 ـ ديوان ابتسامة الفجر للشاعر فودي المودي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس 1985.
104 ـ ديوان الأشياء الطيبة للشاعرة عائشة إدريس المغربي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1986.
105 ـ ديوان قصائد للشاعر فرج العشة	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1986.
106 ـ ديوان مواسم للشاعر حسن السوسي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1986.
107 ـ ديوان عربيداً كان رامبو للشاعرة فوزية شلابي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1986.
108 ـ ديوان مقاطع ممزقة للوطن والحب للشاعر عبد الرحمن الجعيدي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1986.
109 ـ ديوان شهادة إثبات في أزمة المحو للشاعر علي عبد الشفيع الحزم	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1986.
110 ـ ديوان أول الحلم للشاعر عمر سالم الحاجي	الطبعة الأولى ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1986.
111 ـ ديوان ما لم يتيسر للشاعرة فاطمة محمود	الطبعة الأولى، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس، 1986.

112 ـ ديوان السكاكين أنت لحدها يا خليل للشاعر فوزية شلابي	الطبعة الأولى ـ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان مصراتة، 1986.
113 ـ ديوان تنفس في الهواء الطلق للشاعر محمد بشير السوكني	الطبعة الأولى، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان مصراتة، 1986.
114 ـ ديوان أغان على أرصفة الضياع للشاعر عبد الرحمن الجعيدي	الطبعة الأولى ـ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان مصراتة، 1986.
115 ـ ديوان نوافذ للشاعر حسن السوسي	الطبعة الأولى ـ الدار العربية للكتاب (ليبيا ـ تونس) 1987.
116 ـ ديوان أشعار كاتمة للصوت للشاعر سعيد المحروق	الطبعة الأولى ـ الدار العربية للكتاب (ليبيا ـ تونس) 1987.
117 ـ ديوان الفراشة للشاعر حسن السوسي	الطبعة الأولى، منشورات مجلة الثقافة العربية، بنغازي، 1988.
118 ـ ديوان التليسي للشاعر خليفة محمد التليسي	الطبعة الأولى ـ الدار العربية للكتاب (ليبيا ـ تونس) 1989.
119 ـ ديوان تهاميش عن الثورة والحب والغربة للشاعر عبد الوهاب محمد الحراري	الطبعة الأولى ـ (دمشق ـ بيروت). 1991.
120 ـ ديوان شواهد مجموعة للشاعر محمد الكيش	الطبعة الأولى ـ الدار العربية للكتاب (ليبيا ـ تونس) 1991.

121 ـ ديوان العناق على مرمى الدم للشاعر إدريس بن الطيب	الطبعة الأولى ـ الدار العربية للكتاب (ليبيا ـ تونس) 1991.
122 ـ ديوان بصمات قلب الشاعر عبد الرحمن الجعيدي	الطبعة الأولى، منشورات دار الملتقى للنشر، قبرص، 1992.
123 ـ ديوان قيامة الرمل للشاعر مفتاح العماري	الطبعة الأولى ـ دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلام مصراتة 1992.
124 ـ ديوان الزهرة والعصور (شعر أطفال) للشاعر حسن السوسي	الطبعة الأولى ـ دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان مصراتة، 1992.
125 ـ ديوان أحلام طفلة سجينة للشاعرة مريم أحمد سلامة	الطبعة الأولى ـ منشورات دار الفرجاني (طرابلس ـ القاهرة ـ لندن) 1992.

وأخيراً تبقى ملحوظة لا بد منها. . لقد سبق أن ذكرنا أن هناك مجموعة من الدواوين لشعراء ليبيين ضاعت وأخرى ما تزال مخطوطة أشار إليها (دليل المؤلفين) منها:

1 ـ ديوان أحمد الفقيه حسن (الجد) الذي ولد بمدينة ، رابلس سنة 1259هـ وتوفي سنة 1304هـ (ص 63).

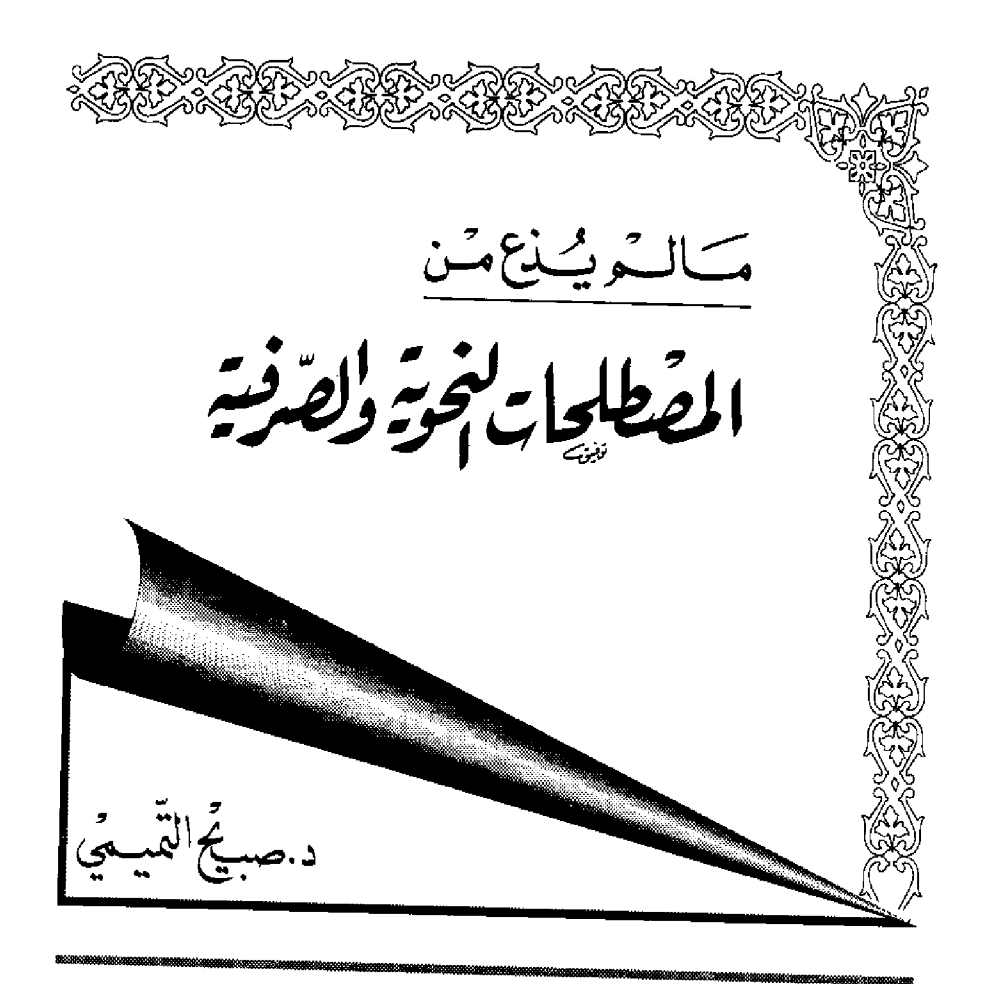
2 ـ ديوان أحمد الزدام وهو شاعر من زليطة عاصر الشاعر مصطفى بن زكري 1853 ـ 1917 (ص 47).

3 ـ ديوان إبراهيم باكير من مدينة طرابلس ولد سنة 1273هـ/ 1832 وتوفي سنة 1362هـ/ 1943 (ص 12).

4 ـ ديوان الشاعر محمد علي بن محمد زغوان الذي ولد بمدينة طرابلس سنة 1315هـ ـ 1967 .

5 ـ ديوان الطيب الطاهر المصراتي وهو من مواليد مدينة مصراتة سنة 1336هـ ـ 1889 .

كما تذكر بعض الكتب والدراسات الأدبية شعراء ليبيين لا نعرف شيئاً عن دواوينهم وإن وصلتنا بعض قصائدهم من هؤلاء أحمد بن شتوان وعبد الرحيم المغبوب وأبي سيف المقرب البرعصي وغيرهم. نأمل ـ في الغد القريب ـ أن نعثر على دواوينهم، ونتطلع إلى أن تجد أعمالهم الشعرية من يهتم بها ويتعرض لها ويعمل على جمعها وتحقيقها وفحصها وتمحيصها والدفع بها إلى المطابع لتنال حظها من الدراسة والنقد فيأخذ أصحابها مكانهم الصحيح في حركة الشعر الليبي الحديث.



فكرة البحث:

هي مجموعة مصطلحات نحوية وصرفية لم تشتهر في ميدانها، لأبي القاسم محمد بن سعيد المؤدب أحد علماء القرن الرابع الهجري ضمّنها كتابه «دقائق التصريف»[1]، وهو مؤلف نحوي مجهول الترجمة، لا يُعرف عنه سوى اسمه، وتلمذته للهيثم الشاشي «ت 335 هـ»، وأنه فرغ من تأليف كتابه عام «338 هـ».

والمصطلحات المشار إليها رائدة في بابها، خلَت منها كتب النحو والصرف الأخرى، لذا فهي تشكّل إضافة علمية جديرة بالتقدير.

(1) نشره المجمع العلمي العراقي بتحقيق الأساتذة: ناجي القيسي، وحاتم الضامن، وحسين تورال مؤخراً.

أولاً: مصطلحات دلالة الأفعال الماضية والمضارعة[2]:

- 1 -

«النّصّ - الممثّل - الرّاهن»

وجّه النحاة نظرهم - في قسمة الأفعال - إلى صيغها المفردة، وربطوا بينها وبين الزمان[3]، فلما كان الزمان[4] ثلاثة أقسام:

- ما مضَى
- وما هو كائن لم ينقطع
- وما يكون ولم يقع[5]

كان الفعل عندهم تعبيراً عن هذه الأزمنة، فقالوا: هو:

«ماضٍ، وحاضر، ومستقبل».

أي: إنّهم خصّوا كلّ زمان بصيغة معيّنة.

فصيغة «فعل» : دالّة على المضيّ[6]

و «يَفْعل» : دالّة على الحال، أو الاستقبال[7].

و «اِفْعل»[8] : دالّة على الاستقبال[9].

وهكذا جرت مباحث النحاة حول هذه الصيغ المفردة، ودلالاتها المذكورة، دون النظر إليها من خلال السياق الذي ترد فيه، ويضفي عليها

(2) جمعت هنا مصطلحات الماضية والمضارعة بسبب تشاركهما في قسم منها.

(3) باعتبار الزمن أحد مقوّمي حقيقة الفعل (الكتاب 1/ 36، وشرح المفصل 7/ 4).

(4) أي: الزمان الفلكي.

(5) الكتاب 1/ 12، والأصول لابن السراج 1/ 38، وأسرار العربية 315، ومجالس ثعلب 1/ 153.

(6) الكتاب 1/ 12، والأصول 1/ 38، وشرح المفصل 7/ 4.

(7) المقتضب 3/ 214، والأصول 1/ 39.

(8) صيغة «افعل» مختلف فيها بين البصريين والكوفيين من حيث كونها قسماً بذاته، أم جزءاً من المضارع، انظر: شرح المفصل 7/ 61، وهمع الهوامع 1/ 9.

(9) لأنها طلب حصول شيء لم يحدث بعد، وقد تدلّ على الحال عند بعضهم.

دلالات جديدة، ما عدا إشارات سريعة داخل أبواب كتبهم العامة، وكذا ما ورد في كتب البلاغة، والتفسير، والأصول[10].

* وعند تجاوز كتب النحو إلى الاستعمال اللغوي عند العرب، سنجد أن كلّ صيغة فعلية ـ ضمن سياق معيّن ـ يمكن أن تعبّر عن دلالات الصيغ الأخرى.

ولهذا نقول في درسنا الحديث أنّ للفعل زمانين:

ـ زمان صرفي: يُفهم من دلالة الصيغة الصرفية المفردة.

ـ وزمان نحوي: يُفهم من دلالة الصيغة خلال سياق، وقرائن معيّنة.

وبهذا الزمان النحوي يكون بإمكان الصيغتين «فَعل» و «يَفْعل» التعبير عن كلّ الأزمنة المتعدّدة، والمتعارف عليها في اللغات الأخرى من:

* ماضٍ، وما قبله، وما بعده.

وحاضر

ومستقبل، وما قبله، وما بعده.

* وفي أسلوب القرآن الكريم والنثر الفصيح شواهد كثيرة لهذه الأزمنة بالصيغتين المذكورتين[11]. غير أن حَصْر منهج النحاة في بحث دلالات الصيغ الإفرادية لا السّياقية، ساهم بشكل كبير في عدم إظهار قدرة الصيغة الفعلية الواحدة على التعبير عن دلالات زمانية متعددة، بخلاف البلاغيين،

---

(10) الإنصاف في مسائل الخلاف 1/ 252، والإيضاح: 695 والكشاف 3/ 411، والبحر المحيط 8/ 520 وقد عني الأصوليون عناية فائقة، وربطوا زمان الفعل بنظام تأليف الجملة وسياقها، والقرائن المقيّدة للفعل، لفظية كانت أم حكاية. (انظر: البحث النحوي عند الأصولين: 168).

(11) ينظر: معاني الماضي والمضارع في القرآن، مجلة مجمع اللغة العربية ع 10 ـ 1958.

ـ الزمن في اللغة العربية، مجلة مجمع اللغة العربية، ع 14 ـ 1962.

ـ التعبير الزمني عند النحاة العرب، لعبد الله بو خلخال.

ـ الفعل والزمن، للدكتور عصام نور الدين، والإشارات النحوية في الكتاب 1/ 35، والأصول 1/ 38، ومجالس ثعلب 1/ 153 والمقتضب 3/ 214، وهمع الهوامع 1/ 9، وفيه شيء من العناية بدلالات السياق أكثر من غيره.

والمفسّرين، والأصوليين الذين أعطوا السياق شيئاً من العناية، ومع ذلك فقد تركوا الاصطلاح على الدلالات الفرعية للصيغة الواحدة، لتميّز عن أخواتها.

* وهنا تبرز ريادة القاسم بن محمد المؤدّب في اختيار مصطلحات ثلاثة لجملة من استعمالات صيغتي «فَعل» و «يَفْعل»،

فقال:

الماضي ثلاثة أنواع:

- نصّ، وممثّل، وراهِن،

فالنصُّ: ما وافق لفظه لفظ الماضي، ومعناه معناه.

مثل قوله [جلّ وعزّ] ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا﴾ [سورة النحل، الآية: 75][12].

فالمؤدّب يرى أن صيغة «فَعَل» الماضية أصلاً، إذا دلّت على الزمان الماضي أيضاً، وتحدّثت عنه كما في الآية الكريمة فهي محدّدة، ومقيّدة بالأصل الذي وُضعت له، لذا أطلق على هذا النوع من «فعل» بـ «النصّ».

* * *

والممثّل: ما كان لفظه لفظ الماضي، ومعناه لمستقبل الزمان... مثل قول الله جلّ وعزّ: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [سورة النحل، الآية: 1].

أي: يأتي، يعني يوم القيامة... ومثل قولهم: ... غَفَر الله لك... معناه: يغفر، لأنّ الدعاء يقع بالمستقبل لا بالماضي»[13].

ويبدو أن سبب إطلاق هذه التسمية على «فَعل» الاستقبالية، هو تمثيلها لزمان غيرها من الصيغ.

---

(12) دقائق التصريف: 17.

(13) دقائق التصريف: 17 ـ 18، ما ذكره المؤدب هنا بعض حالات ورود الماضي بمعنى المستقبل، ومن الحالات الأخرى هو:
ما اقتضى وعداً، وما جاء في سياق الشرط، وما عطف على ما عُلِم استقباله، وغيرها.

والراهِن: المقيم على حالة واحدة، مثل قول الله جلّ وعزّ ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ [سورة الأحزاب، الآية: 27]، ألا ترى أنه كان قديراً، واليوم ـ أيضاً ـ هو قدير، وبعد اليوم قدير»[14].

* يريد المؤدّب بـ «الراهن» الدالّ على الاستمرار والثبوت[15]، بدليل قوله بعد هذا: «وصلح الماضي في موضع الدائم لما كان المعنى مفهوماً»[16].

* والرّاهن: مصطلح استخدمه بعده ابن فارس «ت 495 هـ» في إشارة يتيمة ـ دون شرح ـ مكتفياً بالتمثيل له، إذ قال:

«باب الفعل يأتي بلفظ الماضي وهو «راهن» أو «مستقبل» قال الله جلّ ثناؤه ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ . . .﴾ [سورة آل عمران، الآية: 110][17] . . . وقال جلّ ثناؤه ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [سورة النحل، الآية: 1].

فتمثيل ابن فارس بـ «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ. . .» يدل دلالة واضحة على أنه يريد الثبات والاستمرار على هذه الصفة.

مصطلحا:

«النصّ»، و «الممثّل»

للفعل المضارع أيضاً:

كرّر المؤدّب إطلاق هذين المصطلحين للفعل المضارع أيضاً، لعلّة الإطلاق السابقة.

فالنصّ: في الفعل المضارع هو:

«ما وافق لفظه لفظ المستقبل، ومعناه معناه، نحو قولك: يضرب زيدٌ غداً عمراً»[18].

---

(14) دقائق التصريف: 19.

(15) لسان العرب: رهن 3/ 1758.

(16) دقائق التصريف: 20.

(17) الصاحبي في فقه اللغة: 219.

(18) قرينة «غداً» حددت زمان المستقبل للفعل، ومن القرائن الأخرى سبقه بالظرف «إذا»، وبحرف التنفيس، وبأدوات النصب، أو إلحاقه بنوني التوكيد، أو كان حديثاً عن أمور مستقبلية، أو كان دالاً على طلب، أو مقتضياً وعداً. . . .

* أي: ما كان لفظه معبّراً عن الأصل الموضوع له، لذا فهو نصّ في هذا.

* **والممثّل**: فيه هو:

«ما كان لفظه لفظ المستقبل، ومعناه لماضي الزمان وعائره[19]، وذلك نحو قولك: سِرْتُ أمس حتى أدخلُها. أي: حتى دخلتها، لأنّ في قولك: سِرْتُ، دليلاً على ذلك»[20].

* أي: ما كان لفظه مستقبلاً، ومعناه معبّراً وممثّلاً لصيغة أخرى، ومما يلاحظ عن أبي القاسم المؤدب في اصطلاحه على الفعل المضارع بِـ «النصّ، و «الممثّل»، هو:

أ ـ المماثلة والمطابقة في إطلاق المصطلحين على الماضي، والمضارع، ولعله اعتدّ بِكَون الصيغة ـ فعل أو يفعل ـ نصّاً في أصلهما، أو ممثّلة لغيرها، فوحّد المصطلح بينهما، وفي هذا ما يُعْتذَر له.

ب ـ عدم اصطلاحه على الفعل المضارع حال تمثيله لأزمنة أخرى، كالحال، والاستمرار...

* * *

ـ 2 ـ

من مصطلحات الفعل الماضي:

الماضي، والواجب، والعائر، والمعزّى

ذكر أبو القاسم المؤدّب للفعل الماضي، اصطلاحات أربعة ـ أوّلها معروف ـ وفق دلالته الزمنية أو الشكلية، معلّلاً سبب إطلاق كل مصطلح بالاتفاق الحاصل بين المعاني اللغوية والمصطلحات المختارة.

---

(19) أي: ذاهبه.

(20) قرينة «أمس» حددت الزمان الماضي للفعل، ومن القرائن الأخرى: سبقه بِـ «لم ولما، وإذ» وكذا عطفه على ماضٍ، أو كونه خبراً لكان وأخواتها..

فقال:

«ويسمّى الماضي: ماضياً، وواجباً، وعائراً، ومعرّى»[21].

ثم بدأ يذكر علل هذه المسميّات، فقال:

* وسُمّي ماضياً، لأنّه مفروغ منه، ولوقوعه في الزمان الماضي.

وسمّي واجباً، لأنّه وَجَبَ، أي: سقط وفُرِغ منه، مأخوذ من قولهم: وجب علينا الحائط: إذا سقط، ووجبت الشمس: إذا غابت...[22].

وسمّي عائراً، لأنّه عار، أي: ذهب، ومنه قيل لحمار الوحش: عَيْرٌ، لركوب رأسه ذاهباً في الفلاة......[23].

وسمّي مُعرًى، لأنه عُرّي من الحروف العوامل والزوائد....»[24].

* * *

- 3 -

من مصطلحات الفعل المضارع:

الغابــر

وصف أبو القاسم المؤدّب الفعل المضارع بمصطلح «الغابر»[25]، وأقواله فيه جليّة، منها:

«اضْرِبْ... دخلت الألف فيها لسكون الحرف الثاني في الغابر»[26].

يريد: أنّ أصل «اِضْرِبْ»: «يَضْرِبُ»، فيحذَف حرف المضارعة، فتتقدم الضاد وهي ساكنة، لا يمكن الابتداء بها، فتجلب همزة وصل فيصبح: اضْرِبْ.

---

(21) دقائق التصريف: 26.

(22) لسان العرب: وجب 6/ 4767.

(23) لسان العرب: عبير 4/ 3186.

(24) دقائق التصريف: 27.

(25) «الغابر»: الباقي، والماضي، وهو من الأضداد (ينظر: الأضداد، للأصمعي، ضمن ثلاثة كتب في الأضداد: 58).

(26) دقائق التصريف: 99.

وكذا تعقيبه على قول امرىء القيس:

فـاليـومُ أشـربْ ....

قال: «جزم آخر الفعل الغابر من غير علّة أوجبت ذاك»[27].

وقال في موضع آخر:

«ومنهم مَنْ يثبت الهمزة في الغابر كما أثبتها في العائر... فيقول: يرأى...»[28].

أما علّة إطلاق هذا المصطلح فيمكن أن نستنبطها من قوله:

«وإنّما بُني الأمر على الغابر، لأنّهما جميعاً غابران، والشيء يقاس بما يشاكله...»[29].

وبيان هذا أنّ صيغة الأمر قد بُنيت وفق صيغة المضارع، لوجه مشابهة بينهما، ويعني بالبناء هنا كون الأمر مضارعاً بعد نزع حرف المضارعة[30] أما أساس تشابههما فهو كونهما غابرين ـ باقيين ـ أي: يشكلان حدثين لم يقعا بعد، وهو ما نعرفه باشتراكهما بالزمان المستقبل.

وبهذا نعرف أنّ علّة التسمية بـ «الغابر» هو دلالتها اللغوية على «البقاء والمكوث»، والمضارع دال على الحال والاستقبال، فتكون التسمية ملائمة ومطابقة.

ثانياً: مصطلحات دلالة أفعال الأمر

اصطلح أبو القاسم المؤدّب على أفعال الأمر الواردة في القرآن الكريم بحسب الدلالة المقصودة من حيث:

---

(27) دقائق التصريف: 151.

(28) دقائق التصريف: 422، والعائر: الذاهب.

(29) دقائق التصريف: 101.

(30) فإن كان ما بعد حرف المضارعة متحركاً تُرك على حاله، نحو: تَدَحرج، ودَحْرِجْ، وإن كان ساكناً جلبت له همزة وَصل، وترتّب على المشابهة شبه في الحالات الإعرابية وحركاتها سوى أن المضارع معرب، والأمر مبني.
ينظر: شرح «الرضي على الكافية 4/ 123».

الوجوب، والوعيد، والترغيب، والإباحة، والتهديد. . . .

فقال:

«واعلم أنّ الأمر في جميع القرآن على ثلاثة وعشرين معنى:

ـ فمنه: أمر وجوب، نحو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ . . .﴾ [سورة البقرة، الآية: 43].

ـ ومنه: أمر وعيد، نحو قوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [سورة فصلت، الآية: 40].

ـ ومنه: أمر اعتبار، نحو قوله: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟﴾ [سورة النمل، الآية: 69].

ـ ومنه: أمر ترغيب، نحو قوله: ﴿وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [سورة الجمعة، الآية: 10].

ـ ومنه: أمر إبانة، نحو قوله: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة يونس، الآية: 101].

ـ ومنه: أمر إباحة، نحو قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [سورة المائدة، الآية: 2].

ـ ومنه: أمر مهدّد، نحو قوله: ﴿قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓا۟﴾ [سورة التوبة، الآية: 64].

ـ ومنه: أمر تنبيه، نحو قوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً﴾ [سورة الأنعام، الآية: 47].

ـ ومنه أمر أدب، نحو قوله: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [سورة النور، الآية: 61].

ـ ومنه أمر انتهار، نحو قوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا﴾ [سورة الأنعام، الآية: 91].

ـ ومنه أمر شهادة، نحو قوله: ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [سورة المائدة، الآية: 8].

ـ ومنه أمر لطف، نحو قوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [سورة الإسراء، الآية: 93].

ومنه أمر تخويف، نحو قوله: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 94].

ـ ومنه أمر مَسْخ، نحو قوله: ﴿فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 166].

ـ ومنه: أمر تحذير، نحو قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ﴾ [سورة النساء، الآية: 71].

ـ ومنه: أمر تكوين، نحو قوله: عزّ وجل: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٤٠﴾ [سورة النحل، الآية: 40].

ـ ومنه: أمر ابتهال، نحو قوله: ﴿فَقُلۡ تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمۡ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمۡ ثُمَّ نَبۡتَهِلۡ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 61].

ـ ومنه: أمر استبسال، نحو قوله: ﴿فَٱقۡعُدُواْ مَعَ ٱلۡخَٰلِفِينَ﴾ [سورة التوبة، الآية: 83].

ـ ومنه: أمر استغفار، نحو قوله: ﴿ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارٗا﴾ [سورة نوح، الآية: 10].

ـ ومنه: أمر تعوّذ، نحو قوله: ﴿وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنۡ هَمَزَٰتِ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [سورة المؤمنين، الآية: 97].

ـ ومنه: أمر توبيخ، نحو قوله: ﴿قُلۡ بِئۡسَمَا يَأۡمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمۡ﴾ [سورة البقرة، الآية: 93].

ـ ومنه: أمر إزعاج، نحو قوله: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم﴾ [سورة الإسراء، الآية: 64].

ـ ومنه: أمر دعاء، نحو قوله: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [سورة غافر، الآية: 60].

* * *

أقول: عبارات أبي القاسم المؤدب: أمر وجوب، أمر وعيد، أمر اعتبار، اصطلاحات جديدة في ميدانها، في تلك الحقبة المتقدّمة، وما نجده

في كتب النحاة[31] قسمة أفعال الأمر بحسب المخاطبين:

إذ اصطلحوا بِـ «الأمر» إذا كان الخطاب صادراً لمن دونك.

و بِـ «الطلب» إذا كان للنظير.

و بِـ «الدعاء» إذا كان لمن هو أعلى منك.

أما تقسيمات المؤدّب فهي رائدة في ميدان الدراسة النحوية، تناولها مَنْ جاء بعده من نحاة وغيرهم.

فقد ذكر ابن فارس «ت 395 هـ» طرفاً منها[32].

وكذا الرضي «الأستراباذي» ت 688 هـ» في شرحه لكافية ابن الحاجب[33].

● وتناولها البلاغيون ـ أيضاً ـ عندما بحثوا خروج الأمر عن معناه الأصلي إلى أغراض مجازية تفهم من سياق الكلام»[34].

● ونجد هذا ـ أيضاً ـ عند الأصوليين[35].

● غير أنّ هؤلاء جميعاً لم يصطلحوا عليها، كما وجدناه عند أبي القاسم المؤدب.

* فابن فارس وصفها وصفاً، فقال: أمر وهو تمنّ، أمر والمعنى تسليم....

* وكذلك الحال عند الرضي الأستراباذي.

* أمّا الأصوليون والبلاغيون فقد ذكروا المعاني فحسب، وأكّدوا عليها، فقالوا يخرج الأمر: للدعاء، وللالتماس، وللتمنّي، وللتهديد.....

ويبقى أبو القاسم المؤدب، هو الرائد في ذكر اصطلاحات الأمر المركّبة ذات المعاني المختلفة.

---

(31) المقتضب 2/132، وشرح المفصل 7/58، وشرح الرضي على الكافية 1/30.

(32) الصاحبي في فقه اللغة: 184.

(33) شرح الرضى على الكافية 4/123.

(34) الإيضاح، للقزويني: 147، والطراز المتضمن لأسرار البلاغة 3/282.

(35) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي 2/14.

ثالثاً: مصطلحات أخرى:

- 1 -

«الملتوي»

الملتوي: مصطلح أطلقه المؤدّب على الفعل المعتلّ، أذا كان لفيفاً مفروقاً، أي: ما اعتلّت فاؤه ولامه، يفرق بينهما حرف صحيح.

وعلّل هذه التسمية بقوله:

«وسمّي ملتوياً لالتواء الحرفين المعتلّين بحرف صحيح»[36].

ومثّل له بِ «وشى»، و «وَلِيَ».

* وأبقى مصطلح «اللفيف» على إطلاقه للّفيف المقرون، وقال: «سُمّي لفيفاً، لأنّه التفّ فيه حرفان معتلّان بحرف تقدّمهما صحيح»[37].

ومثّل له بِ «هَوِيَ...... وعَوَى....».

- 2 -

«المفكوك»

أطلق أبو القاسم المؤدّب مصطلح «المفكوك» على أحد أجناس الصحيح الثلاثة، قال:

«والصحيح على ثلاثة أجناس: صحيح سالم ظاهر، وصحيح مضاعف، وصحيح مفكوك»[38].

ويريد بالمفكوك: المفصول[39]، وفيه قال:

(36) دقائق التصريف: 346، وانظر: 126.

(37) دقائق التصريف: 335.

(38) دقائق التصريف: 150.

(39) لسان العرب: فكك 5/ 3451.

«وسمّي مفكوكاً، لأنّه فُكّ بين الحرفين المتجانسين بحرف يخالفهما، نحو: سَدَسَ، وثَلَثَ، وقَلِق، وحَرِج....»[40].

3 ـ من اصطلاحات حروف المعاني

«حروف التفرقة، حروف النّذه، حروف الحكاية»

لحروف المعاني انقسامات متعدّدة عرفتها كتب النحو[41]:

ـ منها: قِسمة من حيث المعاني.

ـ ومنها: قِسمة من حيث العمل الإعرابي.

ـ ومنها: قِسمة من حيث ما تدخل عليه.

ـ ومنها: قِسمة من حيث شكل أبنيتها.

ـ أما أبو القاسم المؤدّب فقد ذكر قِسمةً جديدةً لا عهد لغيره بها، فقال:

«الحروف على ثلاثة أصناف:

* صنف يسمّى حروف التفرقة.

* وصنف يُسمّى حروف النّذه.

* وصنف يُسمّى حروف الحكاية»[42].

بعد هذا بدأ بشرح هذه المصطلحات، فقال:

ـ فأما «حروف التفرقة» فإنّها نحو: «قد»، و «هَلْ»، و «بَلْ»[43] سمّيت حروف التفرقة، لأنّها تفرِق بين حدود الكلام».

---

(40) دقائق التصريف: 359، وانظر: 151.

(41) المقتصد في شرح الإيضاح، للجرجاني 1/ 85، وهداية السالك إلى ألفية ابن مالك 1/ 24.

(42) دقائق التصريف: 397.

(43) * قد: حرف معنى يفيد التحقيق، والتقريب، والتقليل، والتوقّع، ويتوقف كل معنى على السياق الذي يرد فيه.

* هل: حرف استفهام، وقد يفيد مع الاستفهام التقرير والتوبيخ، أو النفي أو معنى قَدْ.

* بل: حرف يفيد الإضراب أي: السكوت عما قبلها والأخذ بكلام ثان.

(نظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 269، 339، 253 وحروف المعاني: 13، 2، 14.

ـ «وحروف النَّدْه[44]»: مثل: حَلْ في زجر الناقة[45]، و «صَهْ»، و«مَهْ»[46].

ويريد بهذا الصنف حروف زجر الإنسان والحيوان، وهي ألفاظ خصّها بعض اللغويين[47] بأبواب مستقلة في كتُب «الفَرق».

ـ «حروف الحكاية»: مثل: «دَدْ»، و «طَقْ»[48].

ويريد بِـ «دَدْ»: حكاية نشاط الطَّربَ، وضرب الأصابع»[49].

و «طَقْ»: حكاية صوت حجر على حجر، أو حافر على حجر[50].

* * * * *

وأخيراً فهذا بحث كُتِب على عَجَل: للتعريف بالكتاب ومصطلحاته ليكون حافزاً لأبنائنا طلبة الدراسات العليا على تناوله بالدراسة، لما تميّز به من دراسة صرفية متميّزة، من حيث المنهج، والموضوعات، والمصطلحات، والتعليقات، وتعليل المسمّيات، والربط بين الدراسة الصرفية والصوتية، والرواية عن القدماء، فهو يعدّ ـ بحقّ ـ مرحلة متميّزة في هذا الميدان بعد سيبويه، والمازني.

والحمد لله رب العالمين.

---

(44) النَّده: الزجر عن كل شيء بالصياح (لسان العرب): نده 6/ 4386.

(45) الفَرق، للأصمعي: 107.

(46) صَهْ: زجر للإنسان إذا أُمر بالسكوت، و «مَهْ» إذا نُهي عن شيء.

ومِنْ ألفاظ الزجر: هَجْ: للبعير، وحَرّ: للحمار، وعَدّ: للبغل وأُسّ: للغنم، واجْدَمْ: للفرس.

(47) كـ «قطرب» في كتابه «الفَرْق».

والأصمعي في كتابه «الفَرق» أيضاً، وهما منشوران.

(48) دقائق التصريف: 397.

(49) لسان العرب: ددن 2/ 1346.

(50) لسان العرب: طقق 4/ 2684.

مصادر البحث

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ **أسرار العربية**، لأبي البركات الأنباري، تحقيق: محمد البيطار (دمشق، 1957).

3 ـ **الأصول في النحو**، لابن السراج، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي (بيروت، 1988).

4 ـ **الأضداد**، للأصمعي، ضمن ثلاثة كتب في الأضداد (بيروت، 1912).

5 ـ **الإنصاف في مسائل الخلاف**، لأبي البركات الأنباري (طبعة دار الفكر، بيروت).

6 ـ **الإيضاح في علوم البلاغة**، للقزويني (بيروت طبعة دار الكتب العلمية).

7 ـ **البحث النحوي عند الأصوليين**، د: مصطفى جمال الدين (بغداد، 1980).

8 ـ **البحر المحيط**، لأبي حيان الأندلسي (بيروت 1990).

9 ـ **التعبير الزمني عند النحاة العرب**، د. عبد الله بوخلخال (الجزائر، 1987).

10 ـ **الجنى الداني في حروف المعاني**، للمرادي، تحقيق د: طه محسن (الموصل، 1976).

11 ـ **حروف المعاني**، لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق د. علي الحمد (بيروت، 1984).

12 ـ **دقائق التصريف**، لأبي القاسم محمد المؤدب، تحقيق: أحمد القيسي وحاتم الضامن، وحسين تورال (بغداد، 1987).

13 ـ **الزمن في اللغة**، لعباس العقّاد، «مجلة مجمع اللغة العربية ع 14، 1962».

14 ـ **شرح الرضي على الكافية**، تحقيق: يوسف حسن عمر (بنغازي، 1973).

15 ـ **شرح المفصل**، لابن يعيش، طبعة دار الكتب بيروت.

16 ـ **الصاحبي في فقه اللغة**، لابن فارس، تحقيق: د. مصطفى الشويمي (بيروت، 1964).

17 ـ **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة**، ليحيى العلوي (بيروت، 1982).

18 ـ **الفَرق**، للأصمعي، تحقيق: د. صبيح التميمي (بيروت، 1987).

19 ـ **الفعل والزمن**، د: عصام نور الدين (بيروت، 1984).

20 ـ **الكتاب**، لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، 1966).

21 ـ **الكشاف**، للزمخشري.

22 ـ **لسان العرب**، لابن منظور طبعة دار المعارف بالقاهرة.

23 ـ **مجالس ثعلب**، تحقيق: عبد السلام هارون (دار المعارف، 1987).

24 ـ **معاني القرآن**، للفراء، تحقيق محمد النجار وآخرين (بيروت، 1983).

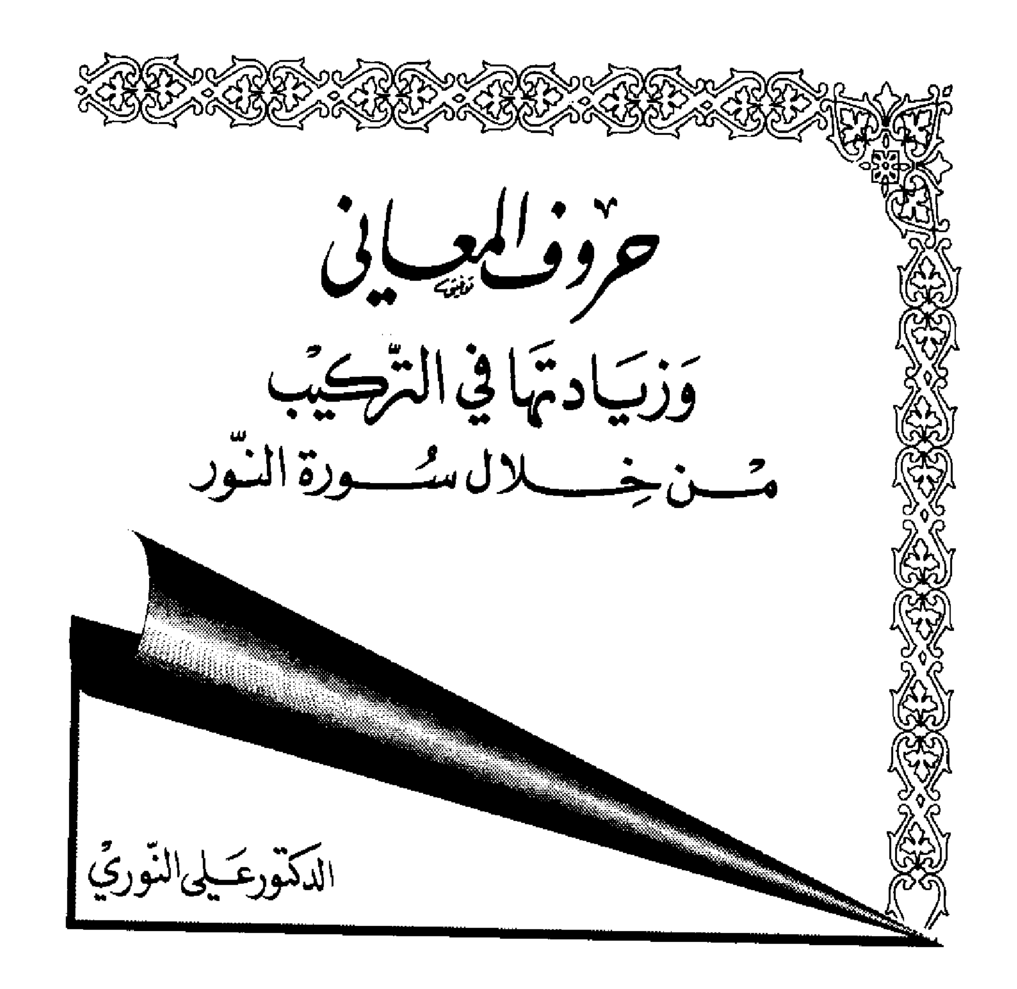
25 ـ **معاني الماضي في القرآن الكريم**، حامد عبد القادر، مجلة مجمع اللغة العربية ع 10، 1938.

26 ـ **المقتصد في شرح الإيضاح**، لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق د. كاظم بحر (بغداد، 1982).

27 ـ **المقتضب**، للمبرد، تحقيق: المرحوم يوسف عضيمه (القاهرة، 1963).

28 ـ **هداية السالك إلى ألفية ابن مالك**، د. صبيح التميمي (الجزائر، 1990).

29 ـ **همع الهوامع**، لجلال الدين السيوطي، طبعة (دار المعرفة ببيروت).



لَئِن كان الكوفيون يعمدون أحياناً إلى القول بالتضمين تَحرُجاً أن يُوجَدَ في القرآن الكريم زائدٌ؛ فإن القول بزيادة بعض حروف المعاني في التركيب يكاد يكون أمراً مُتَّفَقاً عليه عند كُل النحويين. ولا أراهم اختلفوا إلا من حيث الاشتراط لذلك أو عدمه.

فالجمهور يضعون مثلاً شروطاً للقول بزيادة «الباء» أو «من»[1]، إذا ما انطبقت على تركيب يتضمنهما قالوا بزيادتهما فيه.

أما الأخفش (ت 210 هـ) ومَن يوافقه من النحاة أحياناً[2] فلا يشترطون مثلاً لزيادة «من» غير أن يستقيم الكلامُ دونها.

---

(1) انظرها في المغني 1/ 106، 322. 323، وشرح التصريح 2/ 8، 9، 13.

(2) كالكسائي وهشام وأبي علي الفارسي وابن مالك. انظر المغني 1/ 325 ـ 326 وشرح التصريح 2/ 9.

ولا شكَّ أن في كلا الموقفَيْن احتكاماً إلى التركيب. فالجمهور لم يضعوا شروطهم إلا بعد استقراء وتمحيص للعديد من النصوص، والأخفش لم يرفض الالتزام بتلك الشروط إلا لأنّه وجد نصوصاً أخرى لا تنطبق عليها.

ولا يسعني علمياً، في هذا الصدد على إكباري لتقريرات الجمهور وتقديري لآرائهم واجتهاداتهم - إلا أَنْ أُعْنَى أيضاً برأي أبي الحسن الأخفش. ولعلَّ هِمَمَ الباحثين تتجه يوماً إلى مدارسة النصوص التي استدرك بها أبو الحسن على الجمهور، وتحليلها لنتبيَّنَ مدى السداد في منهجه.

ويبدو أنَّ رأيَه أقرب إلى طبيعة البحث اللغوي - كما سنرى -، طَالَما أنَّ هنالك تراكيب لا تخضع لشروطنا إلا ببعض الاعتساف.

والحرف الزائد في التركيب - عند النحاة - هو الذي يكون دخوله فيه كخروجه منه نحوياً ومعنوياً. أي أنَّ الكلام، من جهة التركيب، في غنىً عنه. ولذلك سماه سيبويه (180 هـ) - رحمه الله - لَغواً.

قال في معرِض حديثه عن «حرف المعنى» «ما» حين تقع زائدةً في التركيب: «.. وتكون توكيداً لغواً... وهي لغو، في أنها لم تُحدِث، إذْ جاءت، شيئاً. لم يكن قبل أن تجيءَ، من العَمَلِ، وهي توكيد للكلام»[3].

والظاهر أن المراد باللغو هنا بالنظر إلى العمل الإعرابي، أما من جهة المعنى فإنَّ لِـ «ما» وظيفة التوكيد - كما صرّح به سيبويه نفسُه -.

وقد جاء عن ابن الدهان (569 هـ) أنَّ الحرف الزائد في التركيب هو الذي لا يعمل في لفظ ولا معنىً ولا حكم[4]. وهذا تضييق لمفهوم الزيادة التركيبية لم يَجر عليه النحاة فيما أعلم.

أما عند المسمى بابن الزجاج فكل حرف يمكن أن تستقيم الجملة بدونه معنىً وتركيباً فهو زائد، وإنَّما جِيءَ به لغرض التوكيد فقط[5].

---

(3) الكتاب 4/ 221.

(4) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي 2/ 14.

(5) المصدر السابق.

وعليه، فالحرف الزائد، في التركيب، لا يفيد معانيه الخاصة التي كان يُفيدها لو لم يكن كذلك. وإنما يُؤتى به حينئذ لتوكيد الكلام. والتوكيد ـ كما ترى ـ معنى عام. ولذلك لا نكاد نجدُ النحاةَ يُثبتون للحرف الزائد من معنىً غيرِه.

فهذا ابن جني (392 هـ) يقول: «وأما زيادتها (أي الحروف) فإنما لإرادة التوكيد بها»[6]. وهذا ابن هشام (761 هـ) يُصرّح في غير موضع من «المغني» بأن «الزائد إنما دخل في الكلام تقويةً له وتوكيداً»[7].

ولذلك فإنني أرى أن استغناء الكلام عن الحرف الزائد ليس معناه أن يكون فيه لا طائل من ورائه ألبتَّة. وكيف يكون ذلك والحال أنّ كل زيادة في المبنى تصحبها غالباً زيادة في المعنى. بل إنني لا أكاد أجد في التراكيب اللغوية ما يمكن أن ينعت بالعبث اللفظي دونما فضل من دَلالةٍ، ولو كانت دلالة عامة، كما هو الشأن في معنى التوكيد.

وزيادة الحرف، بهذا المفهوم، عادة من عادات العرب اللغوية، كانت فاشية في كلامهم؛ دلَّت على ذلك النصوص التي يستظهر بها النحاة والبلاغيون عندما يتحدثون عن هذه الظاهرة.

ولم يكن العرب ـ وهم الفصحاء البلغاء ـ ليزيدوا في كلامهم ما لا طائل من ورائه. حتى إذا نزل القرآن بلغتهم سَجَّل بعض طرائفهم في التركيب. ولم يكن القرآن ـ وهو كلام الله المعجز ـ ليستعمل ما لا أثر له في تأدية المعنى، ولو كان من المعاني العامة.

وإذن، فالقول بزيادة الحرف في التركيب، سواء اشترطنا لإطلاق هذا المصطلح أم لم نشترط، قول دعت إليه الدقة العلمية، التي كان النحاة ينتهجونها في معالجتهم لأصناف التراكيب اللغوية.

بل قد يكون القول بزيادة الحرف عندهم حَلاًّ لإشكال معنوي في التركيب أحياناً، كما سنرى في زيادة الكاف مثلاً.

---

(6) الخصائص 2/ 284.

(7) المغني 1/ 34، 106، 322، 2/ 440.

لذلك كله حَرَصت أن أجمع في هذا المبحث بعض التراكيب التي قال النحاة بزيادة الأحرف فيها، سواء أكان ذلك على رأي الجمهور أم على رأي الأخفش ومَن وافقه؛ وسواء أكان للحرف توجيه آخر مع القول بزيادته أم لم يكن.

وحروف المعاني التي جاءت على القول بزيادتها فيما تضمنته هذه السورة المباركة، هي الآتية:

1 ـ الباء.

2 ـ عن

3 ـ كاف التشبيه.

4 ـ الفاء.

5 ـ لا النافية.

6 ـ ما الكافة.

7 ـ مِن.

وسأذكر كل حرف في مواضعه من الآيات معتمداً ترقيم رواية حَفصٍ عن عاصم ـ رحمهما الله ـ.

1 ـ البـاء:

جاءت زائدة في أربعة مواضع. كانت في موضع زائدة مع نائب الفاعل، وهو مفعول في المعنى. وكانت في موضعين زائدة مع المفعول؛ وهي في مثل هذا التركيب زائدة لتوكيد التعدية، إذ يصل الفعل إلى مفعوله بدونها.

أما في الموضع الرابع فكانت زيادتها لتوكيد معنى النفي.

وإليكها مفصَّلةً:

أ ـ ﴿تُسَبَّحُ له فيها بالغدو والأصال﴾ [سورة النور، الآية: 36] بالتاء وفتح

الباء، على البناء للمجهول. وهي قراءة شاذَّة، قرأ بها أبو جعفر وأبو عبد الرحمٰن السُّلَمِي[8].

وقد وجَّه الزمخشريُّ (538 هـ) هذه القراءة على زيادة الباء، وإسناد الفعل إلى أوقات الغدو والآصال، بحيث تُجعل الأوقاتُ مُسَبَّحَةً، والمراد: رَبُّها[9].

ب ـ ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يُذْهِبُ بِالْأَبْصَارِ﴾ [سورة النور، الآية: 43]، بضم الياء وكسر الهاء (مضارع: أَذْهب بزنة أفعل الثلاثي المزيد). وهي قراءة شاذة، قرأ بها أبو جعفر ويعقوب ومجاهد بن جبر وشيبة بن نصاح[10].

وقد خَطَّأ الأخفش (210 هـ) وأبو حاتم السجستاني (255 هـ) هذه القراءة لأن الباء تعاقب الهمزة في التعدية، ورُدَّ عليهما بالتخريجات التالية[11]:

1 ـ أن تكون الباء زائدة، وتزاد في هذا النحو من التركيب ـ كما يقول ابن جني (392 هـ) لتوكيد معنى التعدية، وليست مزيدةً زيادةً ساذجة.

2 ـ أن تكون الباء متعلقة بالمصدر إذا كان الفعل دالاً عليه، ومأخوذاً منه. وقد أجازه المبرد (285 هـ) وغيره وعلى هذا يكون التقدير: يكاد سنا بَرْقِهِ يُذْهِبُ ذَهَابَه (أو إِذْهابَه) بالأبصار.

3 ـ أن تكون الباء بمعنى: «مِن» والمفعول محذوف، تقديره: يُذْهِب النورَ مِن الأبصار؛ كما قال الشاعر[12]:

---

(8) انظر مختصر الشواذ لابن خالويه: 102، وشواذ القراءة للكرماني (مخ): 172، والكشاف 3/ 68، والبحر 6/ 458، وروح المعاني 18/ 177.

(9) انظر الكشاف: الموضع السابق، وتفسير أبي السعود 4/ 62، وروح المعاني: الموضع السابق.

(10) انظر تفسير الطبري 18/ 119، ومختصر الشواذ: 102 والمحتسب لابن جني 2/ 114 ـ 115، واختلاف أصحاب يعقوب للهمذاني (مخ) لـ: 187/ ب. وإعراب القرآن المنسوب للزجاج 2/ 448، ومشكل الإعراب لمكي 2/ 124 وزاد المسير لابن الجوزي 6/ 53، وتفسير الرازي 24/ 15، والبحر 6/ 465، والنشر 2/ 332 والإتحاف: 325 وروح المعاني 18/ 190 ـ 191، والتذكرة 2/ 76.

(11) انظر إعراب القرآن للنحاس 2/ 448، والمحتسب 2/ 114 ـ 115، ومشكل الإعراب 2/ 124، وتفسير القرطبي 12/ 290، ورصف المباني: 151، والبحر 6/ 465، والنشر 2/ 332 والهمع 2/ 21، والإتحاف 325، وفتح القدير 4/ 402.

(12) نسب البيت لجميل بن معمر (جميل بثينة)، ولعمر بن أبي ربيعة، ولعَبيد بن أوس الطائي. انظر معجم شواهد العربية: 1/ 79.

فَلَثَمْتُ فَاهَا آخِذاً بِقُرُونِهَا   شُرْبَ النزيف بِبَرْدِ مَاءِ الحَشْرَجِ[13]

أي: من بردِ مَاءِ الحشرج.

أو كما قال الآخرُ[14]:

شَرِبْنَ بِمَاءِ البحْرِ ثُمَّ تَرَفَّعَتْ   مَتَى لُجَجٍ خُضْرٍ لَهُنَّ نَئِيجُ[15]

أي: شربن من ماء البحر.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[16] أي من رُؤوسكم.

وقوله جل وعلا: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾[17] أي يشرب منها.

جـ ـ ﴿وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة المائدة، الآية: 47].

وزيادة الباء في مثل هذا التركيب إنما لتوكيد معنى النفي، الحاصل بـ «ما». وقول عامة البصريين[18].

د ـ ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ [سورة النور، الآية: 60].

وذلك على تفسيرهم للتبرُّج بفعل متعدٍّ: أي أظهرت زينتها[19]. والتقدير: غير مُظهِرَاتٍ بزينةٍ. وكذلك تصبح الباء زائدة لتوكيد معنى التعدية.

2 ـ عَنْ:

جاءت على قولٍ بزيادتها في موضع واحد من السورة، وهو قوله تبارك اسمه ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [سورة النور، الآية: 63].

وتوجيهاتها على النحو التالي[20]:

---

(13) النزيف: المحموم يمنع الماء؛ وقيل: الخمر. والحشرج: رمل فيه ماء؛ وقيل: كوز.

(14) البيت لأبي ذؤيب الهذلي. وقد نُسِب أيضاً للراعي. انظر معجم شواهد العربية: 1/ 77.

(15) شرِبْنَ: أي السحائب. مَتَى: حرف جر بمعنى: مِنْ، في لهجة هُذيل نئيج: مَرٌّ سريع مع الصوت. وهو هنا صوت المياه التي تحركها الريحُ.

(16) سورة المائدة، الآية: 6.

(17) سورة الإنسان، الآية: 6.

(18) انظر معاني الحروف للرّماني: 40.

(19) انظر روح المعاني 18/ 216 ـ 217.

(20) انظر زاد المسير 6/ 69، وتفسير القرطبي 12/ 323، والبحر 6/ 477 وفتح القدير 4/ 58، وروح المعاني 18/ 226.

أ ـ زائدة في التركيب، وهو قول أبي عبيدة[21] (208 هـ) والأخفش (210 هـ).

ب ـ ليست بزائدة، وهو قول الخليل (170 هـ) وسيبويه (180 هـ) ومعناها حينئذ: بَعْد، وبه أخذ ابن عطية (542 هـ) ـ رحمه الله ـ في تفسيره. وتقدير الكلام على هذا الوجه: . . . يخالفون بعد أمره. كما قال امرؤ القيس:

وتُضحِي فَتيتُ المِسْكِ فوقَ فِرَاشِهَا نؤومُ الضُّحَى. لم تَنْتَطِقْ عَنْ تَفَضُّلِ

أي: بعد تَفَضُّلٍ.

ومنه قوله تعالى: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾[22] أي: بعد أمر رَبِّه.

جـ ـ صلة الفعل: «خالف» لأنه تضمَّن معنى الصَّدِّ أو الإعراض أو الخروج. بل إنَّ منهم مَن يرى أن هذا الفعل، إذا تعدَّى بِـ «عن» أفاد معنى الصدّ دون تضمين.

وظاهر أن القول بزيادة «عن» في هذا الموضع مردُّه أنَّ «خَالَف» يتعدى إلى مفعوله بنفسه دون حرف جر. والكلام مستقيم معنىً وتركيباً، إذا حذفت «عن» والتقدير ـ على نحو ما رآه أبو عبيدة (208 هـ)[23] وغيرُه ـ : فليحذر الذين يُخالفون أمرَه.

ولكن يبدو أن حرف الجر «عن» دَلَّ هنا ـ كما يقول الأستاذ: أحمد عبد الستار الجواري ـ على «تَقيُّد الفعل به ليستفاد مع المخالفة معنى الإصرار والعناد والإعراض عن أمر الله قصداً؛ وإلا فالمخالفة المطلقة قد تكون عن غفلةٍ أو جهل أو عدم مبالاة؛ وهي إذاً لا تنطوي في حكم أن تصيبَ المخالِفَ فتنةٌ أو عذابٌ أليمٌ»[24].

ويرى أنَّ حروف الجر قيود معنوية قد يقتضي المقام إثباتها أو حذفها

(21) انظر مجاز القرآن «له»: 2/ 69.

(22) سورة الكهف، الآية: 50.

(23) انظر مجاز القرآن 2/ 69.

(24) نحو القرآن «له»: 55.

والاستغناء عنها، وهي تحدد علاقة الفعل بما يتأثر به إذا كان الفعل لا يصل إلى مفعوله عادة إلا بواسطتها، وتُقَيِّدُ معناه إذا كان مما يصل بنفسه[25].

3 ـ كاف التشبيه:

ذهب الأخفش (210 هـ) وابن عصفور الإشبيلي (669 هـ) إلى أنَّ كاف التشبيه لا تكون إلا زائدة في التركيب مطلقاً؛ لأنَّ المتعلَّقَ، إذا قُدِّر بصفة مستقرة في المشبَّه والمشبَّه به، فالكاف لا تدل عليه؛ وإذا قُدِّر بفعل مناسب لمعنى الكاف (أي أَشْبَهَ) فهو متعدٍّ بنفسه لا بالحرف[26].

وقد قَرَّرَ ابن هشام (761 هـ) في «المغني» أنَّ الكاف لا تفيد التوكيد إلا وهي زائدة، بل إنَّ المعنى قد لا يستقيم أحياناً إلا إذا قُدِّرت كذلك. وعلى هذا يصبح القول بزيادة الحرف في التركيب حَلاًّ لإشكال معنوي ـ كما أسلفتُ ـ بغَضِّ النظر عن الصناعة النحوية التي ليست ـ في الحقيقة ـ هدفاً لذاتها.

يقول ابن هشام، في أثناء كلامه عن زيادة الكاف في قوله جلَّ وعلا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[27] التقدير: ليس شيء مثله، إذ لو لم تُقدر الكاف زائدة صار المعنى: ليس شيء مِثْلَ مِثْلِهِ؛ فيلزم المحال، وهو إثبات المِثْل؛ وإنَّما زيدت لتوكيد نفي المثل لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانياً؛ قاله ابن جني[28]؛ ولأنهم إذا بالغوا في نفي الفعل عن أحد قالوا: «مِثْلُك لا يفعل كذا». ومرادهم «إنما هو النفي عن ذاته»[29]. لا عن مثلِه وبناء على ذلك يُمكن أن يُؤَوَّل التركيب في هذه الآية الكريمة على غير زيادة الكاف، إذ تكون كلمةُ «مثل» بمعنى «ذات» على نحو ما جاء في كلامهم إذا بالغوا في نفي فعلٍ مَا عن أحد. والآية نفي أيضاً. والتقدير: ليس كذَاته شيء. والمعنى صوابٌ ـ إن شاء الله.

---

(25) انظر المصدر السابق.

(26) انظر المغني 2/ 442.

(27) سورة الشورى، الآية: 11.

(28) انظر الخصائص 2/ 274، وسر الصناعة: 291.

(29) المغني 1/ 179.

وذكر السيوطي (911 هـ) في الهمع[30] أنَّ الكاف تُزاد توكيداً وكان ابن مالك (672 هـ) قد قيَّد هذه الزيادة في التسهيل[31] بأمن اللبس.

وكذلك جاءت الكاف على القول بزيادتها في التركيب، لإفادة معنى التشبيه وتوكيده، في مواضعها التسعة من السورة:

أ ـ كانت في ثلاثة منها داخلة على اسم الإشارة «ذلك». وهي في مثل هذا التركيب قد أغنت عن ذكر المفعول المطلق:

1 ـ ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ ﴾ [سورة النور، الآية: 58].

2 ـ ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ [سورة النور، الآية: 59].

3 ـ ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ ﴾ [سورة النور، الآية: 61].

ب ـ وكانت في موضعين متصلة بالجملة المؤوّلة بالمصدر:

4 ـ ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [سورة النور، الآية: 55].

5 ـ ﴿فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [سورة النور، الآية: 59].

جـ ـ وكانت في ثلاثة مواضع واقعة ـ كما يقول النحاة ـ موقع الخبر والأوْجهُ أن يكون الخبر، في مثل هذا التركيب، الكاف وما دخلت عليه. وإنما هي حرف جرٍّ لا يُستغنَى به عن مدخوله. ولا يشغل مثل هذه الوظيفة النحوية غيرُ الاسم صريحاً أو مؤوّلاً.

وكأنَّ الذي حدا بالنحويين إلى القول بأن الكاف قد تشغَل وحدَها مثل تلك الوظيفة اعتبارهم أنّها قد تكون أحياناً اسماً.

وحتى لو سلَّمنا بذلك فهي من الإبهام بمكان لا يخفى. ولذلك لا يمكن أن يُوقَفَ في التركيب عليها، ولا يُكْتَفَى بها عَمَّا بعدها.

---

(30) انظر الهمع 2/ 30.

(31) انظر التسهيل: 147.

6 ـ ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [سورة النور، الآية: 35].

7 ـ ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ﴾ [سورة النور، الآية: 39].

8 ـ ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ﴾ [سورة النور، الآية: 40].

د ـ وكانت في موضع واحد واقعةً ـ كما يراه النحاة ـ موقع المفعول الثاني لِـ «جَعَلَ». غير أنّ الواضح ـ كما سبق ـ أن المفعول الثاني الكافُ وما دخلت عليه:

9 ـ ﴿لَّا تَجْعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [سورة النور، الآية: 63].

4 ـ الفـاء:

والفاء المعنية بالزيادة هي الفاء الداخلة على الخبر وقد جوّز الأخفش (210 هـ) زيادتها في الخبر مطلقاً. وقيّد الفراءُ (207 هـ) والأعلم الشنتمري (476 هـ) وجماعَةٌ ذلك التجويز بأن يكون الخبر أمراً أو نهياً[32].

أما سيبويه (180 هـ) فلا يقول بزيادتها ألبتة؛ وهي، على رأيه ورأي الخليل (170 هـ) استئنافية في المواضع الخمسة من السورة، والخبر محذوف[33]. وأما على رأي أبي الحسن الأخفش السابق، وعلى توجيه جملها بأخبار، فزائدة. وإليك مواضعها:

أ ـ ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ﴾ [سورة النور، الآية: 2].

ب ـ ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ... فَٱجْلِدُوهُمْ ...﴾ [سورة النور، الآية: 4].

جـ ـ ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ... فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة النور، الآية: 5].

---

(32) انظر مشكل إعراب القرآن 2/ 116، والبيان في غريب إعراب القرآن لأبي البركات الأنباري 2/ 191، والمغني 1/ 165.

(33) انظر تفسير الرازي 23/ 130، والإملاء للعكبري 2/ 153، والبحر 6/ 427، وتفسير أبي السعود 4/ 45، وفتح القدير 4/ 4.

وذلك على جواز ارتفاع «الذين» على الابتداء، وخَبَرُه قولُه: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[34].

د ـ ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ ... فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ ...﴾ [سورة النور، الآية: 6].

هـ ـ ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ... فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ ...﴾ [سورة النور، الآية: 60].

5 ـ لا النافية:

وقد وردت زائدة، مسبوقة بنفي[35] في موضع واحد من السورة، بحيث يمكن الاستغناء عنها فيه؛ وهو قوله جَلَّ من قائل:

﴿لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ﴾ [سورة النور، الآية: 37].

وواضح أنَّ تكرار حرف النفي مع إمكانية الاستغناء عنه بالعطف على المنفي إنَّمَا هو للتذكير بالنفي وتوكيده[36].

6 ـ مَا الكافَّة:

سُميت كذلك لأنها ـ على ما يقول النحاة ـ تتصل ببعض الأفعال فتكفُّها عن عمل الرفع، أو بالأحرى عن طلب الفاعل، وتتصل ببعض النواسخ فتكفها عن عمل النصب، وتتصل ببعض الأحرف والظروف فتكفها عن عمل الجر.

وقد ذكر النحاة أنَّ «ما» إذا كانت كافَّةً فهي زائدة وقد تكون زائدة غير كافة[37].

وإذا اتصلت «ما» الكافة بـ «إنَّ» أفادتا جميعاً معنى القصر. وهو معنى بلاغي. وتعطلت «إنَّ» حينئذ عن العمل النحوي.

وقد وردت «ما» الكافة متصلة بـ «إن» في مواضعها الثلاثة من السورة:

---

(34) انظر البيان 2/ 191، والإملاء 2/ 153 ـ 154.

(35) انظر دراسات لأسلوب القرآن، للشيخ عضيمة 2/ قسم 1/ 579.

(36) انظر تفسير أبي السعود 4/ 62.

(37) انظر المغني 1/ 306 ـ 309.

أ ـ ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ . . . أَن يَقُولُوا . . .﴾ [سورة النور، الآية: 51].

ب ـ ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ﴾ [سورة النور، الآية: 54].

ح ـ ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [سورة النور، الآية: 62].

7 ـ مِـنْ:

جاءت على القول بزيادتها في أربعة عشر موضعاً من السورة، تفصيلها كما يلي:

أ ـ ما انطبقت عليه شروط الجمهور الثلاثة في زيادة «مِنْ»[38] وذلك في موضعين فقط، دلت فيهما على توكيد العموم:

1 ـ ﴿مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ﴾ [سورة النور، الآية: 21].

2 ـ ﴿فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [سورة النور، الآية: 40].

ب ـ ما اختُلِف فيه؛ من أمثلة «من» الداخلة على «قبل» و «بعد». فالجمهور على أنها لابتداء الغاية، وابن مالك (672 هـ) على أنها زائدة عملاً برأي الأخفش (210 هـ) في عدم الاشتراط لزيادتها[39]. وذلك في المواضع الثمانية الآتية.

3 ـ ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة النور، الآية: 33].

4 ـ ﴿وَمَثَلًا مِّنَ ٱلَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ﴾ [سورة النور، الآية: 34].

5 ـ ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [سورة النور، الآية: 47].

6 ـ ﴿كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [سورة النور، الآية: 55].

7 ـ ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [سورة النور، الآية: 55].

---

(38) وهي: أ ـ أن يسبقها نفي أو نهي أو استفهام بهل خاصة.
ب ـ أن يكون مجرورها نكرة.
جـ ـ أن يكون مجرورها النكرة إما فاعلاً أو مفعولاً أو مبتدأ.
وانظر المغني 1/322 ـ 323، وشرح التصريح 2/8 ـ 9.

(39) انظر المغني 1/325 ـ 326.

8 ـ ﴿ثَلَٰثَ مَرَّٰتٖ مِّن قَبۡلِ صَلَوٰةِ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [سورة النور، الآية: 58].

9 ـ ﴿وَمِنۢ بَعۡدِ صَلَوٰةِ ٱلۡعِشَآءِ﴾ [سورة النور، الآية: 58].

10 ـ ﴿كَمَا ٱسۡتَـٔۡذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [سورة النور، الآية: 59].

جـ ـ ما خَالَف فيه الأخفشُ (210 هـ) الجمهورَ في عدم اشتراطه لزيادة «من»، وقد يوافقه أحياناً الكسائيُّ (189 هـ) وهشام (209 هـ) وأبو علي الفارسي (377 هـ) وابن مالك (672 هـ): وذلك في المواضع الأربعة التالية:

11 ـ ﴿يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ﴾ [سورة النور، الآية: 30].

12 ـ ﴿يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ﴾ [سورة النور، الآية: 31].

جوّز أبو الحسن الأخفش زيادة «من» في الموضعين لأنَّ الغَضّ يتعدّى إلى مفعوله بدون حرف جر، والتقدير: يَغُضُّوا أَبْصَارَهم ـ ويغضضن أبصارَهنَّ[40].

13 ـ ﴿مِن جِبَالٖ فِيهَا﴾ [سورة النور، الآية: 43].

14 ـ ﴿مِنۢ بَرَدٖ﴾ [سورة النور، الآية: 43].

وقد جوّز الأخفش أيضاً، وأبو علي الفارسي زيادة «من» في الموضعين على تقدير: يُنزِّلُ من السَّماءِ جِبَالاً فيها بَرَدٌ[41].

وبعد هذا العرض الإحصائي للتراكيب التي قيل بزيادة حروف المعاني فيها، كما جاءت في هذه السورة المباركة، رأيت أن أختم هذا المبحث بالملاحظات الآتية:

أ ـ ليس في القول بزيادة الحرف في التركيب ـ على ما يبدو لي ـ ما يمكن أن يكون استهجاناً لبعض الأساليب اللغوية، ولا أكاد أظن أنَّ مثله يخطر على بالٍ.

---

(40) انظر إعراب النحاس 2/ 438، والبيان 2/ 194، والكشاف 3/ 60، وفتح القدير 4/ 22، وروح المعاني 18/ 138 ـ 139.

(41) انظر الإملاء 2/ 158، وتفسير القرطبي 12/ 289 والمغني 1/ 325 وفتح القدير 4/ 41 ـ 42، وروح المعاني 18/ 190 ـ 192.

وإنما هو قول دعت إليه الدِّقّة العلميةُ التي التزم بها النحويون ـ كما أسلفتُ ـ في تحاليلهم للنصوص. ولو لم يكن هذا الأسلوب من الفشوّ في كلام العرب بمكان لا يُستهان به لَمَا نزل بمثله القرآن.

ويبدو أنَّ النحاة قد عَوّلوا في إطلاقهم لهذا الاصطلاح على أمرين:

ـ أحدهما: أن يستغني الكلام عن الحرف تركيباً ومعنىً.

ـ والآخر: أن يخرج الحرف عن إفادة معانية الخاصة إلى إفادة معنى عام.

ب ـ إنَّ مفهوم الزيادة السالف لا يكاد ينطبق على «ما» الكافة. ويبدو أن القول بزيادتها لا يستقيم إلا إذا سَلَّمْنَا بزيادتها فيما اتصلت به من فعل أو حرْف أو ظرف، بصرف النظر عن أن يكون التركيب في غِنىً عنها هي فقط، من جهتي المعنى والإعراب، أو لا يكون.

أي أن تكون «ما» الكافة زائدة في الحرف «إنَّ» ـ على ما جاء في السورة ـ دون أن تكون زائدة في التركيب. هذا إذا اعتبرنا أنَّ «إنَّ» أسبق منها إلى موقعها في الجملة!

ثم إن الكفَّ عن العمل ضرب من العمل. ألا ترى أن جوازم الفعل المضارع نُسِبَ إليها عملُ الجزم. وإنما الجزم سلبُ الحركة. فإذا كان سلب الحركة عملاً عند النحويين فينبغي ـ بالقياس ـ أن يكون الكفُّ عن العمل عَمَلاً.

والظاهر أنهما جميعاً أفادتا معنى القصر. وإذا كان القصر يمكن أن يُعَدَّ امتداداً لمعنى التوكيد الذي كانت تفيده «إنَّ»، فهو، على أيَّةِ حال، معنى جديد في التركيب، لم تكن تفيده «إنَّ» وحدها ولا «ما» الكافة وحدها.

ثم إذا كان القصر معنىً بلاغياً؛ فإنَّ البلاغة فرع النحو، بل هي باطنه المشرق، وعمقه الخصيب؛ وما كان بينهما من حاجز ولا هو كائن. وإنَّما الفصل بينهما فصل منهجيٌّ يقتضيه تصنيف أنواع العلوم. وكلُّ العلوم اللغوية إنَّما هي ـ في الحقيقة ـ بحث عن منابع الطاقات المختلفة التي تتفاعل منسجمة لأداء المعنى.

وإذا نظرنا في أمثلة «ما» الكافة الداخلة على «إنَّ» واعتمدنا مبدأ الاستقلال التركيبي من حيث العمل الإعرابي فحسب، أمكن أن نعدَّهما جميعاً زائدتين.

ومن هذه الناحية نرى أنَّ في حكم النحاة على زيادة «ما» الكافة دون «إنَّ» شيئاً من التعسُّف.

ولعلهم صدروا في حُكمِهم ذلك عن أمرين:

ـ أحدهما: أنَّ «إنَّ»، في رأيهم، أسبق إلى دخولها على الجمل من «ما» الكافة، وهي أخصُّ بها منها. ثم إنها هي صاحبة العمل النحوي والمعنوي فيها. وكأنَّ «ما» الكافة لَمَّا أُقحمت في التركيب منعت «إنَّ» عن عملها، وصارتا معاً، بمثابة الحرف الواحد، تفيدان معنىً جديداً، لم يكن من قبلُ لإحداهما دون الأخرى.

ـ والآخر: أنَّ «إنَّ» لا تكون زائدة في التركيب قط. ولكن ما المانع أن نُعدَّهما ـ وقد أدمجتا ـ بمثابة الحرف الواحد ـ كما أسلفتُ ـ ذي الدلالة المعيّنة، دون أن نتصوَّرَ استقلال إحداهما عن الأخرى، طالما أنَّ التركيب يقتضيهما متلازمتين من جهة المعنى، وإن استغنى عنهما جميعاً من جهة العمل النحوي؟

ولَعلَّ مما يؤيدنا في ذلك أن معنى القصر الذي تفيدانه في التركيب هو معنى عامٌّ كالتوكيد الذي تفيده بَقيةُ الحروف عندما تكون زائدةً.

ويبدو أنَّ النحاة لمَّا احتكموا في تحديد زيادة «ما» الكافة إلى الوظيفة النحوية، نظروا إليها هي فقط دون «إنَّ»، لأنَّ الغالب في هذه الأعمال، وفي تلك الإهمال.

ثم إنهم لمَّا احتكموا إلى المعنى أَلْفَوْا أنَّ القصرَ الذي أفادتاه معاً إنما هو امتداد لمعنى التوكيد الذي كانت تفيده «إنَّ». والقصر والتوكيد كلاهما من المعاني العامة ـ كما سبق ـ.

وواضح أن التركيب من حيث الإعراب قد صار معهما كما كان عليه

وهو مُجرَّد منهما. وإذا كُنَّا نحتكم ـ مِن جملة ما نحتكم ـ في زيادة الحرف في التركيب إلى العمل النحوي؛ فلماذا نقضي بزيادة «ما» الكافة دون «إنَّ»، وقد أعرب التركيب عن استغنائه عنهما جميعاً من جهة النحو؟

المصادر والمراجع

1 ـ **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر**. للشيخ أحمد الدمياطي الشهير بالبناء مطبعة حنفي بمصر ـ بدون تاريخ.

2 ـ **الأشباه والنظائر في النحو**. للسيوطي. تحق: طه عبد الرؤوف سعد. شركة الطباعة الفنية المتحدة. نشر مكتبة الكليات الأزهرية. 1395 ـ 1975 م.

3 ـ **إعراب القرآن** المنسوب للزجاج. تحق: إبراهم الأبياري. المؤسسة العامة... القاهرة، 1963 م.

4 ـ **إعراب القرآن**. ـ للنحاس ـ تحق: د. زهير غازي زاهد. وزارة الأوقاف ـ العراق، 1979 م.

5 ـ **إملاء ما مَنَّ به الرحمٰن**. للعكبري، تحق: إبراهيم عطوة عوض. ط 2. البابي الحلبي. مصر 1389 هـ ـ1969 م.

6 ـ **البحر المحيط** (تفسير) لأبي حيان الأندلسي ـ مطبعة النصر الحديثة ـ الرياض بدون تاريخ.

7 ـ **البيان في غريب إعراب القرآن**، لأبي البركات الأنباري. تحق: طه عبد الحميد طه. الهيئة المصرية... 1390 هـ ـ 1970 م.

8 ـ **التذكرة في القراءات المتواترة** ـ د. محمد سالم محيسن. مكتبة القاهرة. 1978 م.

9 ـ **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**، لابن مالك. تحق: محمد كامل بركات. دار الكتاب العربي 1387 هـ 1967 م.

10 ـ **تفسير أبي السعود**، لأبي السعود العمادي. الطبعة المصرية بالأزهر. ط 1 ـ 1347 هـ 1928 م.

11 ـ **التفسير الكبير**، للإمام الرازي ـ ط 2 ـ دار الكتب العلمية طهران ـ بدون تاريخ.

12 ـ **الجامع لأحكام القرآن** (تفسير القرطبي). دار الكتب المصرية. القاهرة ط 1 ـ 1361 هـ 1942 م.

13 ـ **جامع البيان** (تفسير الطبري). دار المعرفة ـ لبنان ط 3 ـ 1398 هـ. 1978 م.

14 ـ **الخصائص لابن جني** ـ تحق: محمد علي النجار ـ دار الهدى ـ لبنان. ط 2. بدون تاريخ.

15 ـ **دراسات لأسلوب القرآن الكريم** ـ الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة . مطبعة السعادة ـ القاهرة . ط 1 1392 هـ ـ 1972 م.

16 ـ **روح المعاني** (تفسير الآلوسي) ـ دار إحياء التراث ـ لبنان ـ بدون تاريخ.

17 ـ **زاد المسير في علم التفسير**، لابن الجوزي ـ المكتب الإسلامي، ط 1 بيروت: 1385 هـ ـ 1965 م.

18 ـ **سر صناعة الإعراب**، لابن جني ـ تحق: د. حسن هنداوي ـ دار القلم ـ دمشق ط 1 1405 هـ ـ 1985 م.

19 ـ **شرح التصريح** على التوضيح للشيخ خالد الأزهري ـ دار الفكر بيروت بدون تاريخ.

20 ـ **شرح ما اختلف فيه أصحاب يعقوب** ـ للهمذاني (مخطوط).

21 ـ **شواذ القراءة**، للكرماني (مخطوط).

22 ـ **فتح القدير** (تفسير الشوكاني) ـ البابي الحلبي وشركاه. مصر، ط 2 ـ 1383 هـ ـ 1964 م.

23 ـ **الكتاب**. لسيبويه، تحق: عبد السلام هارون. دار القلم 1385 هـ ـ 1966 م.

24 ـ **الكشاف** (تفسير الزمخشري) ـ دار المعرفة ـ لبنان ـ بدون تاريخ.

25 ـ **مجاز القرآن** لأبي عبيدة. تحق: فؤاد سزكين ـ الخانجي ـ القاهرة. 1954 م.

26 ـ **المحتسب لابن جني**. تحق: علي النجدي ناصف وزميله ـ إحياء التراث ـ القاهرة 1389 هـ ـ 1969 م.

27 ـ **مختصر في شواذ القرآن** ـ لابن خالويه. نشر: برجشتراسر ـ المطبعة الرحمانية بمصر، 1934 م.

28 ـ كتاب مشكل إعراب القرآن، لمكي بن أبي طالب. تحق: ياسين محمد السواس ـ دار المأمون للتراث ـ ط 2. دمشق. بدون تاريخ.

29 ـ **معجم شواهد العربية**. لعبد السلام هارون. الخانجي ـ مصر ط 1 ـ 1392 هـ ـ 1972 م.

30 ـ **مغني اللبيب**، لابن هشام، تحق: محيي الدين عبد الحميد. عالم الكتب ـ بيروت. بدون تاريخ.

31 ـ **نحو القرآن**. أحمد عبد الستار الجواري ـ بغداد 1394 هـ ـ 1974 م.

32 ـ **النشر في القراءات العشر**، لابن الجزري. نشر: علي محمد الضباع. دار الكتب العلمية ـ بيروت. لبنان، بدون تاريخ.

33 ـ **همع الهوامع**. للسيوطي نشر: محمد بدر الدين النعساني ـ دار المعرفة ـ لبنان ـ بدون تاريخ.



المجـاز

ما اختلف اللغويون والأصوليون والبلاغيون في شيء، كاختلافهم في تحديد المجاز فتقول في اللغة: جاز الموضع إذا سار فيه وسلكه، وأجازه: إذا خلفه وقطعه[1]، وجوائز الأمثال والأشعار: ما سار من بلد إلى بلد. وجَوز له ما صنعه وأجاز له: أي سوغ ذلك[2]. وتقول: عندنا دراهم وضح وازنة، وأخرى تجوز جواز الوازنة: أي إن هذه وإن لم تكن وازنة فهي تجوز مجازها، وجوازها لقربها منها[3].

(1) لسان العرب/ ط، دار لسان العرب: 1/ 531.

(2) المصدر السابق: 532.

(3) معجم البلاغة العربية: 1/ 167 ـ 168.

أما في البيئة البلاغية، فهو يجمع بين الجواز بمعنى الانتقال من موضع إلى موضع آخر، وبين التجويز بمعنى التسويغ، حيث يطلق على كل استعمال لفظي سائغٍ في الدلالة على غير ما هو له في الأصل.

وقد اختلف البلاغيون في تحديد مفهومه، وفي مصاريفه. فهو عند ابن قتيبة والعلوي صاحب الطراز يشمل كل ما فيه خروج على الأصل لفائدة. وعلى هذا فإن الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار، تكون داخلةً تحت المجاز[4].

أما ابن رشيق القيرواني فقد ذهب إلى أنه «طريق القول ومأخذه»[5] وبناء عليه فإن التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز. إلا أنه يستدرك بعد ذلك، فيذكر أن البلاغيين خصّوا به «باباً بعينه. وذلك أن يسمى الشيء باسم ما قاربه، أو كان منه بسبب، كم قال جرير بن عطية[6].

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

أراد المطر لقربه من السماء، ويجوز أن تريد بالسماء السحاب، لأن كل ما أظلك فهو سماء، وقال (سقط) يريد سقوط المطر الذي فيه. وقال: «رعيناه» والمطر لا يرعى، ولكن أراد النبت الذي يكون عنه، فهذا كله مجاز»[7].

ويبدو أن ابن قتيبة وابن رشيق القيرواني والعلوي صاحب الطراز حينما توسعوا في مفهوم المجاز ليشمل تلك الأساليب البلاغية جميعاً، كانوا متأثرين بمفهومه اللغوي الذي يدل على المقاربة، فتقول هذه الدراهم تجوز جواز تلك، أي قريبة منها، وقد صرح بذلك ابن رشيق القيرواني في النص الذي نقلناه له آنفاً، الذي ذكر فيه أن العرب خصت بالمجاز «باباً بعينه، وذلك أن يسمى الشيء باسم ما قاربه، أو كان منه بسبب». وقال في موطن آخر من

(4) تأويل مشكل القرآن: 20، الطراز: 2/2 ـ 4.

(5) العمدة: 1/266.

(6) يروى هذا البيت في لسان العرب 2/211 لمعاوية مالك الملقب «معور الحكماء».

(7) العمدة: 1/266.

كتابه (العمدة). وهو يعلل دخول التشبيه تحت المجاز: «وأما كون التشبيه داخلاً تحت المجاز، فلأن المتشابهين في أكثر الأشياء، إنما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة والاصطلاح، لا على الحقيقة»[8].

ويذهب عبد القاهر الجرجاني إلى أن المجاز: «كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول»[9]، وهذا يعني عنده «أن للفظ أصلاً مبدوءاً به في الوضع ومقصوداً، وإن جرى على الثاني إنما هو على سبيل الحكم يتأدى إلى الشيء من غيره»[10]، ونقل هذا هو الذي جعل ابن الأثير يذهب إلى أن الحقيقة أصل، والمجاز فرع عليها ولا يعدل في الأصل إلى الفرع إلا لفائدة[11].

أما السكاكي فقد حدد المجاز الذي يقابل الحقيقة عنده بـ: «الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناها في ذلك النوع»[12].

فهو في هذا يفهم المجاز فهماً أقرب إلى واقعه، حينما يقيده باستعمال الكلمة في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، إذ الحقيقة عنده منها لغوية، ومنها عرفية أو شرعية»[13].

وهكذا يتضح لنا اختلاف البلاغيين في تحديد المجاز. ولكي نستطيع أن نحدد المجاز تحديداً دقيقاً، ونفهمه فهماً سليماً، لا بد لنا من تحديد مفهوم الحقيقة الذي يقابله، لأن الكلام لا يكون مجازاً إلا إذا جاز الحقيقة وتعداها، لمسوغٍ يسوغ هذا المجاز في الحقيقة إذن؟!

الحقيقة في اللغة كما يقول ابن منظور: «ما أقر في الاستعمال على أصل

---

(8) العمدة: 1/ 268.

(9) أسرار البلاغة: 325.

(10) أسرار البلاغة: 366 مقارنة بما جاء عن ابن الأثير: 1/ 110 ـ 111.

(11) المثل السائر/ ابن الأثير: 1/ 111 ـ 2/ 72.

(12) مفتاح العلوم/ السكاكي: 170.

(13) المصدر والصفحة السابقان.

وضعه، والمجاز ما كان بضد ذلك، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة: وهي الاتساع والتوكيد، والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كان الحقيقة البتة»[14]، وهي الحقيقة كما يذهب ابن فارس مأخوذة من قولنا: حق الشيء: إذا وجب واشتقاقه من الشيء المحقق وهو المحكم»[15].

وعلى هذا فمن الممكن القول: إن الحقيقة اللغوية هي استخدام الألفاظ في الدلالة على المعاني التي وضعت لها في أصل اللغة، كدلالة اليد على العضو المعروف من أعضاء جسد الإنسان والحيوان، وقد عرفها السكاكي بأنها: «الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع»[16]، كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص، فلفظ الأسد موضوع له بالتحقيق، ولا تأويل فيه. وقال السكاكي أيضاً، ولك أن تقول: «الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة»[17].

علامات الحقيقة:

وقد ذكر المهتمون بالدراسات الأصولية في «مباحث الألفاظ» علامات تميّز الحقيقة عن المجاز أهمها: التبادر الذهني، وعدم صحة السلب[18].

ويعنون بذلك: أنك إذا استخدمت لفظة ما، فإن أول ما يبادر الذهن إلى فهمه منها عند سماعها هو الدلالة الحقيقية، ولا يصح سلبها عما دلت عليه، إذ لو صح سلبها لا تكون عندئذ دلالة حقيقية.

فإذ أطلقنا لفظة «الأسد»؛ فإن أول ما يبادر الذهن إلى فهمه منها عند سماعها هو هذا الحيوان المفترس المعروف، ولا يصح سلب هذه الدلالة عنه، فلا يصح أن نقول مشيرين إليه: هذا ليس بأسد، لأنه هو الأسد حقيقة دون تأول، فتكون دلالتها عليه دلالة حقيقية.

---

(14) لسان االعرب، ط . دار لسان العرب: 1/ 681 ـ 682.

(15) معجم البلاغة العربية : 1/ 207.

(16) معجم البلاغة: 1/ 208.

(17) المصدر والصفحة السابقان.

(18) المستصفى/ الغزالي: 1/ 325 ـ 326، وقارنه بما جاء في الوضع: 14.

أما لو استعملنا هذه اللفظة نفسها في الدلالة على الرجل الشجاع، فإن استعمالها في هذه الدلالة، يكون استعمالاً مجازياً، وذلك لأن الذي يتبادر الذهن إليه أولاً عند سماعها هو خصوص الحيوان المعروف، وليس الرجل الشجاع، لذا صح سلب صفة الأسدية عنه، فتقول مشيراً إلى الشجاع: هذا ليس بأسد.

ومن هنا احتاجت الدلالة المجازية للألفاظ إلى قرينة تصرف الذهن عن المعنى الحقيقي وتمنع تبادره إليه، وتخصص الاستعمال بالدلالة المجازية، لأنه في حالة عدم وجودها فإن التبادر الذهني ينصرف إلى الدلالة الحقيقية للفظ.

فإذا أردنا أن نستعمل لفظة الأسد في الإنسان الشجاع على نحو المجاز، فلا بد لنا من قرينة دالة، فنقول مثلاً:

جاء أسد يركب فرسه

فجملة «يركب فرسه» قرينة لفظية دالة على أن المراد من الأسد هنا ليس الحيوان المعروف وإنما الرجل الشجاع؛ وذلك لأن الحيوان المعروف لا يركب فرساً.

أما إذا جردنا الكلام من القرينة، وقلنا: جاء أسد، فإن الذي يبادر الذهن إلى فهمه هو الحيوان المعروف، وليس «الشجاع» الذي يقصده المتكلم.

وبناءً على ما اشترطناه في الحقيقة من التبادر الذهني الأولي وعدم صحة السلب، فإن المجاز الذي يقابل الحقيقة، يكون أمراً نسبياً، لا ثابتاً. فما كان مجازاً اليوم قد يصبح حقيقة غداً، وما هو حقيقة اليوم ربما كان مجازاً أمس، وما هو مجاز في بيئة معينة، قد يكون حقيقة في بيئة أخرى.

فقد تستخدم نقطة ما استخداماً مجازياً في الدلالة على غير ما هي موضوعة له في أصل اللغة، ولكنها بعد أن يكثر استعمالها في هذه الدلالة الجديدة كثرةً تهجر معها دلالتها الأولية، ويصبح التبادر الذهني عند سماعها منصرفاً إلى الدلالة الجديدة لنسيان دلالتها الأولى، فإن استخدامها حينئذ في

هذه الدلالة يتحول إلى استخدام حقيقي، وتصير الدلالة الجديدة دلالة حقيقية، اصطلح على تسميتها «الحقيقة العرفية»، . لأنها نشأت عن الاستعمال العرفي وعنه تولدت.

فالذي يتبادر الذهن إلى فهمه اليوم من لفظة «الوغى» مثلاً دلالتها على الحرب، في حين أنها موضوعة في الأصل لاختلاط الأصوات في الحرب، لكن لما أكثر استعمالها في الدلالة على هذا المعنى كثرة نسيت معها دلالتها الوضعية الأولية، صارت الحرب وغًى على نحو الحقيقة العرفية.

وعليه لكي يحول الاستعمال العرفي الدلالة المجازية للفظة ما إلى دلالة حقيقية، لا بد من:

1 ـ أن يكثر الاستعمال العرفي في الدلالة الجديدة كثرةً يكون فيها ما يبادر الذهن إلى فهمه من اللفظ أولاً هو المعنى الجديد، مع هجر المعنى الوضعي الأولي للفظ هجراناً تنسى معه دلالته عليه.

2 ـ أو أن لا يهجر الاستعمال العرفي المعنى الوضعي الأولي للفظ هجراناً تنسى معه دلالته الأولية عليه، وإنما يكون ما يبادر الذهن إلى فهمه هو هذا المعنى الجديد مع ملاحظة المعنى الأوّلي له، على نحو الاشتراك اللفظي، كما في «السماء» حيث يراد منها في الاستعمال العرفي المطر والعشب، إضافة إلى دلالتها الوضعية على كل ما ارتفع وعلا. ويترك تحديد المعنى المراد المقصود إلى سياق الكلام وقرائن الأحوال.

ولعل عبد القاهر الجرجاني يقترب من هذا الفهم، إذ الوضع عنده ينتظم: «الوضع الأول وما تأخر عنه، كلغة تحدث في قبيلة من العرب أو في جميع العرب، أو في جميع الناس مثلاً أو تحدث اليوم. . . وكل كلمة استؤنف لها على الجملة مواضعة، أو ادّعي الاستئناف فيها»[19].

وبهذا نفسر ما ذهب إليه أبو الحسين البصري فيما نقله العلوي في الطراز عنه، من «أن الحقيقة ما أفاد معنى مصطلحاً عليه في الوضع الذي وقع

---

(19) أسرار البلاغة: 324.

التخاطب فيه»[20] فتقييدها بالوضع الذي وقع التخاطب فيه، يعني أن الحقيقة عنده تشمل الدلالة الوضعية الأولية للفظ، والدلالة العرفية.

وذكر لنا الآمدي كثيراً من الأسماء قال عنها إنها شاع استعمالها في الدلالة على غير ما وضعت له في أصل اللغة، من ذلك تسميتهم النبت ندى، لأنه عن الندى يكون[21].

وقد صرح أبو هلال العسكري: أن شيوع الاستعمال العرفي لبعض الألفاظ في معانيها المجازية قد يصيِّرها حقيقة فيها، فكثرة الاستعمال: «جعلت تسمية المزادة راوية كالحقيقة»[22].

وقد أدرك الأصوليون هذه الحقيقة، حينما ذهبوا إلى أن عرف الاستعمال قد يخصص الاسم ببعض مسمياته، كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب[23]. كما أدركوا أن عرف الاستعمال قد يصيِّر الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، كالغائط، وأصل وضعه للمطمئن من الأرض، ولما كثر استعماله لقضاء الحاجة، أصبح أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً هو الذي يسبق إلى الفهم[24].

وهكذا فقد قسم الأصوليون الوضع إلى قسمين: تعييني، وتعيُّني فالتعييني: هو ما كان عن تنصيصٍ من قبل القائلين، والتعيُّني: هو الاختصاص الذي ينشأ بين طبيعيّ اللفظ والمعنى نتيجة لكثرة الاستعمال فيه، ويقع غالباً في الألفاظ المنقولة التي تتحول بعد هجران معانيها الأول إلى حقائق في المعاني التي نقلت إليها، ومثل هذا النقل عادة لا يقع عن تنصيص من قبل القائلين، وإنما تولده كثرة الاستعمال وبخاصة في الأعراف العامة[25].

---

(20) معجم البلاغة العربية: 1/ 208.

(21) الموازنة/ الآمدي: 32.

(22) الصناعتين: 13.

(23) المستصفى/ الغزالي: 1/ 325.

(24) المصدر السابق: 326.

(25) الوضع/ محمد تقي الحكيم: 14.

ويمكننا أن نميز نوعين من الاستعمال العرفي، هما:

1 ـ **الاستعمال العرفي العام**: وهو ما تعارف عليه مجتمع ما، أو أمة ما، من استعمال لفظةٍ ما في الدلالة على معنى جديد غير المعنى الذي وضعت له في أصل اللغة، كالذي تعارف عليه العرب من استعمال لفظة «الغيث» في الدلالة على العشب والكلأ؛ لأنه عنها يكون، في حين أنها في الأصل موضوعة للدلالة على المطر. فتكون دلالة «الغيث» على العشب دلالة حقيقية عرفية عامة.

2 ـ **الاستعمال العرفي الخاص**: هو استعمال لفظة ما في بيئة خاصة معينةٍ من المجتمع أو الأمة، في الدلالة على معنى جديد غير المعنى الذي كانت موضوعة له في الأصل، أو غير المعنى الذي تبانى العرف العام على دلالتها عليه. وهذه البيئة الخاصة قد تكون: شرعية، أو نحوية، أو بلاغية، أو موسيقية، أو غير ذلك.

فاستعمال لفظة «الصلاة» في الدلالة على الفرض التعبّدي المخصوص في البيئة الشرعية، يكون استعمالاً حقيقياً، وإن كان مجازياً بحسب مفهوم البيئة اللغوية، لأنها موضوعة فيها للدلالة على الدعاء، وكذا «الحج» في الاصطلاح الشرعي، وإنما هو القصد لغة.

وهكذا الشأن في أية بيئة خاصة أخرى. فدلالة «التمييز» على الاسم الجامد المنصوب ذي الموقع المخصوص من الجملة، والحالة الإعرابية المعروفة في النحو، إنما هي دلالة حقيقية في البيئة النحوية، ومجازية بلحاظ مفهومه ودلالته في البيئة اللغوية، لأنه فيها موضوع للفرز والتفريق بين الأشياء، تقول: مزت الشيء وميّزته: عزلته، وفرزته، وفصلت بعضه من بعض[26].

وهكذا فإن دلالة كل وحدة من الألفاظ المذكورة على المعنى الذي استخدمت فيه في البيئة الخاصة، دلالة حقيقية عرفية خاصة.

---

(26) لسان العرب: ط دار لسان العرب: 3/ 554.

ومما تقدّم يتضح أن لدينا ثلاثة أنواع من الحقائق اللغوية، هي:

1 ـ **الحقيقة الوضعية**: استخدام اللفظ في الدلالة على المعنى الموضوع له أولاً في أصل اللغة، وهي أحق الأنواع الثلاثة بالحقيقة، وأقواها في التبادر الذهني.

2 ـ **الحقيقة العرفية العامة**: استخدام اللفظ في الدلالة على المعنى الذي تبانى العرف العام على استخدامه فيه، وهو غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة.

3 ـ **الحقيقة العرفية الخاصة**: استخدام اللفظ في الدلالة على المعنى الذي تبانى العرف الخاص في بيئة خاصة على استخدامه فيه، وهو غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة، وغير الذي تبانى العرف العام على استخدامه فيه.

ولعل السكاكي يقترب من فهمنا للمجاز حينما حدده بـ«الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناها في ذلك النوع»[27]، إذ لم يكتف بتحديده بالكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، وإنما قيده باستعمال الكلمة في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها. وبهذا أخرج الاستعمالين العرفيين العام والخاص من دائرة المجاز إلى دائرة الحقيقة، وأصبحت الحقيقة عنده تشمل إضافة إلى الحقيقة الوضعية، الحقيقتين العرفيتين العامة والخاصة.

وقد قارب بعض المعاصرين فهمنا للمجاز، حينما ذهب إلى أنه: «لا يتّسم بالثبات والاستمرار بل يتقيد وجوده بالمجتمع المعين وبالفترة الزمنية الخاصة، فقد تثير الكلمة انطباع الدهشة والاستغراب في نفوس سامعيها خلال حقبة زمنية معينة، وحينئذ يكون استعمالها من المجاز، لكنها بعد شيوعها وترددها كثيراً على الألسنة والأقلام تفقد هذا التأثير شيئاً فشيئاً حتى تصبح دلالتها عادية مألوفة، وحينئذٍ تدخل ضمن دائرة الحقيقة»[28].

---

(27) مفتاح العلوم/ السكاكي: 170.

(28) التعبير البياني/ د. شفيع السيد: 115.

وهذا في رأينا صحيح، ولكن لا على نحو الإطلاق، إذ إن مجرد شيوع استعمال اللفظة في الدلالة على غير ما كان لها في الأصل، وكثرة ترددها في هذا المعنى الجديد على الألسنة والأقلام، لا يُدخلها ضمن دائرة الحقيقة ما لم يبلغ هذ الاستعمال من الشيوع حداً تنسى معه الدلالة الأصلية، ويكون الذي يتبادر أولاً إلى الفهم هو الدلالة الثانية في «الحقيقة العرفية»، أو هي مع ملاحظة المعنى الأولي للفظ في «الاشتراك اللفظي» كما ذكرنا آنفاً. نعم إن كثرة الاستعمال تفقد الاستعمال المجازي تأثيره النفسي القائم على إثارة الدهشة والاستغراب وتوكيد المعنى عن طريق إثارة التخيل المناسب في المتلقي، وهو بهذا يقرب من دائرة الحقيقة، حيث يصبح مألوفاً فاقداً لعناصر تأثيره، ولكنه لا يصبح حقيقة عرفية إلا بالشرط الذي قدمناه. فاستعمال الظبية في الدلالة على الفتاة الجيداء، وغصن البان على القامة الهيفاء، من المجازات الشائعة المألوفة التي كثر استعمالها وترددها على ألسنة الشعراء وأقلام الكتاب، وهي لهذا فقدت كثيراً من التأثير الذي كان لها في نفس المتلقي، ولكنها مع ذلك لم تصبح حقيقة عرفية في الدلالة المجازية، لأن الدلالة الأصلية لها ما زالت مرتكزة في الذهن، وهي التي يسبق الفهم إليها، في حين نجد قول الرسول الكريم ﷺ مثلاً، يوم حنين: «الآن حمي الوطيس»[29] حينما اشتد الحرب واستعر القتال، كان منه في حينه تعبيراً مجازياً للدلالة على هذا المعنى، إذ الوطيس في أصل الوضع هو التنور[30] لكن حينما تردد هذا الاستعمال على الألسنة وشاع نسينا معه الأصل الذي وضع له، صار استعمالنا له على نحو الحقيقة العرفية، لأن الذي يبادر فهمنا إليه أولاً هو هذا المعنى المجازي الجديد. ولعل بعض المحققين من الأصوليين يقترب من فهمنا هذا، حينما يشترط لثبوت الحقيقة الشرعية شيوع الاستعمال أولاً، وبلوغه حد الحقيقة ثانياً[31].

---

(29) الرحيق المختوم وبحث في السيرة النبوية/ صفي الرحمن المباركفوري: 401.

(30) أساس البلاغة/ الزمخشري: 681.

(31) بدائع الأفكار/ ميرزا حبيب الله: 119.

وعليه فإن تحديد بعض المعاصرين المجاز بأنه: «ضرب من التغيّر في الدلالة أو المعنى»[32] إنما هو تحديد بالأعم؛ إذ التغير الذي يحصل في دلالة بعض الألفاظ لأسبابٍ أهمها الأعراف، إنما ينقلها من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة العرفية. إذ العرف الخاص قد يتبانى على استعمال بعض الألفاظ في غير دلالتها الأصلية، وحينئذٍ يصبح هذا الاستعمال في داخل هذه البيئة استعمالاً حقيقياً، وإن كان مجازياً بالنظر إلى أصل الوضع أو إلى العرف العام[33].

وهكذا فإن الاستعمال المجازي للألفاظ يكون محصوراً في استخدامها في الدلالة على معنىً آخر غير المعنى الذي كانت تدل عليه بحسب دلالتها الوضعية أو العرفية العامة أو الخاصة، ولا بد له من علاقة تصحح هذا الاستعمال والنقل، من قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي الوضعي أو العرفي.

ومن الممكن بعد الذي تقدم أن نحدد المجاز اللغوي بـ : «استعمال الألفاظ في الدلالة على غير ما لها من معاني في الوضع الأولي، أو فيما تعارف الناس على استعمالها فيه، في بيئة معينة، وزمان معين، لعلاقة بين الاستعمالين، وقرينة تجعل تبادر الذهن إلى فهم هذه الدلالة الجديدة ممكناً، وتصرفه عن المعنى الحقيقي، بما فيها من الإشارة إليها، على وجهٍ لا يعرّى معه من ملاحظة أصل الدلالة».

(32) التعبير البياني/ د. شفيع السيد: 115.

(33) المجاز وأثره في الدرس اللغوي/ محمد بدري عبد الجليل: 128.



مقدمة :

يهدف هذا البحث إلى بيان دلالة الاسم في اللغة العربية وذلك بتحليل المفردات والمركبات الإسنادية ذات الدلالة الاسمية وإبراز معنى كل منها. وتُمَيز دلالة الاسم عن دلالة الفعل بالإفراد أي أن الاسم يدل على ذات مثل «رجل» أو على معنى مثل «فهم» بينما الفعل يدل على معنيين معاً هما: الحدث والزمن وقد أشار النحاة إلى هذه الدلالة إما بالتمثيل وذلك مثل إشارة سيبويه إلى الاسم حيث قال إن الاسم «رجل وفرس» أو بالتحديد مثل تعريف أبي بكر السري له بقوله: «الاسم ما دل على معنى فرد» وللاسم دلالات أخرى لا تخرج عن الإطار الذي وضعه النحاة لها لكنها تحتاج إلى تحليل وتوضيح، من هذه الدلالات والمعاني دلالة المصدر وكونه اسماً للحدث

ودلالة العلم على الشخص أو الجنس واشتراك المعاني في لفظ واحد واشتراك الألفاظ في معنى واحد، كما أن للاسم عندما ينضم إلى غيره دلالة تركيبية اسمية تختلف عن دلالته الإفرادية منها مثلاً دلالة اسم الفاعل عندما يكون منوناً أو غير منون ودلالة الإضافة ودلالة الجملة الاسمية، وسيأخذ هذا البحث مسارين أحدهما تتبع دلالة الاسم في حالة الإفراد والثاني تتبع دلالته في حالة التركيب للوصول إلى استنتاج تظهر فيه دلالة الاسم الإفرادية متبوعة بالأسس العامة لدلالته التركيبية.

أ ـ الإفراد والتركيب في الدراسات اللغوية:

الإفراد مصدر أفرد، وقد ورد في النحو هذا الاصطلاح للدلالة على أنّ اللفظ ليس بمثنى ولا مجموع فقد شرح ابن عقيل بيت ألفية ابن مالك القائل:

وهو لدى التوحيد والتذكير أو سواهما كالفعل فاقفُ ما قفوا

بقوله: فإن رفع النعت ضميراً مستتراً طابق المنعوت... في التذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع كما يطابق الفعل»[1].

فالإفراد هنا يقابل التثنية والجمع. أما الإفراد في باب المنادى فيوصف به الاسم الذي ليس مضافاً ولا شبيهاً بالمضاف فالمنادى المفرد نحو: يا خالد ويا خالدان ويا خالدون أما غير المفرد فهو المضاف أو الشبيه بالمضاف نحو: «يا صاحب إحسان» و«يا ذائداً عن الحِمَى» ما لحظناه هنا أن المفرد في باب المنادى هو ما لا يقبل التجزئة أما غير المفرد فهو ما يمكن تجزئته وفصل بعض أجزائه عن الآخر وانفصال كل جزء منه بمعنى خاص به، ففي الأمثلة السابقة نجد أن المفرد والمثنى والجمع كلها ألفاظ مفردة لا يمكن تجزئتها وإطلاق اصطلاح كلمة على كل جزء منها ولذلك فقد وصفت بالمفرد في باب النداء، أما العبارات التي لم يطلق عليها اصطلاح المفرد وهي المضاف والشبيه بالمضاف فهي تتكون من كلمتين على الأقل منفصلتين لذلك يمكن تجزئة هذه العبارات مع بقاء معاني الكلمات المركبة منها. وقد استخدم النحاة الإفراد في

(1) شرح ابن عقيل. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. حـ 2. ص 193.

هذا المعنى أيضاً عند تناولهم اسم «لا» التي لنفي الجنس فقالوا «لا يخلو اسم «لا» من ثلاثة أحوال أولها: أن يكون مضافاً، ثانيها: أن يكون شبيهاً بالمضاف والمراد به كل اسم تعلق بما بعده.. والحال الثالثة أن يكون مفرداً والمراد به هنا ما ليس مضافاً ولا شبيهاً بالمضاف فيدخل فيه المثنى والمجموع»[2].

وقد ذكر النحاة ما يقابل الإفراد بهذا المعنى وهو التركيب ففي باب العلم عند اجتماع الاسم واللقب يقولون إذا اجتمع الاسم واللقب فإما أن يكونا مفردين أو مركبين أو الاسم مركباً واللقب مفرداً أو الاسم مفرداً واللقب مركباً، وقد مثلوا للمفرد بنحو «سعيد أمين» وللمركب بنحو «خالد سيف الله» ونلاحظ هنا أن اللقب «أمين» وهي كلمة واحدة وصفت بأنها لقب مفرد تقابل اللقب المركب وهو: «سيف الله» فالإفراد يوصف به اللفظ عندما لا يمكن فصل أجزائه وإطلاق اصطلاح كلمة عن كل جزء منه أما التركيب فهو اجتماع كلمتين فأكثر مع إمكانية فصل إحداهما على الأخرى واستقلال كل كلمة بمعناها عن الكلمة الأخرى ولا يشترط في هذا التركيب الإفادة لأن المضاف والشبيه بالمضاف يوصفان بأنهما كلام مركب وقد وصف الزمخشري الكلمة بأنها اللفظ المفرد الذي لا يمكن تجزئته حيث قال: «هي اللفظة الدالة على معنى مفرد» ويبين ابن يعيش مراد الزمخشري باللفظ المفرد فيقول: «أن يدل مجموع اللفظ على معنى ولا يدل جزؤه على شيء من معناه ولا على غيره من حيث هو جزء له وذلك نحو «زيد» فهذا اللفظ يدل على المسمى ولو أفردت حرفاً من هذا اللفظ أو حرفين نحو «الزاي» مثلاً لم يدل على معنى البتة»[3] وفي هذا البحث سنستعمل لفظ المفرد بمعناه العام ويشمل المفرد المقابل للتثنية والجمع والمفرد الذي ليس مضافاً ولا شبيهاً بالمضاف أما المركب فهو الذي يتكون من انضمام كلمة إلى أخرى لزيادة معنى على الدلالة الإفرادية ولو لم يفد فائدة يحسن السكوت عليها.

---

(2) المصدر السابق. حـ 1 ص 396.

(3) شرح المفصل. ابن يعيش. حـ 1 ص 19.

ب ـ أمثلة من دلالة الاسم الإفرادية:

1 ـ العلمية:

يقسم علماء اللغة الألفاظ ذات الدلالة الاسمية إلى أعلام وغيرها فالأعلام تعد ألفاظاً ذات خاصية منفردة عندهم[4] لأن علاقة الدلالة بين العلم ومسماه علاقة وثيقة وواضحة جلية بحيث إنه عندما يذكر لفظ العلم ينصرف المعنى مباشرة إلى مسماه وهذه الصلة الوثيقة الواضحة دعت المفكرين اللغويين قديماً إلى الاعتقاد بأن أصل اللغة الإنسانية بدأ بالأعلام، والمقصود هنا علم الشخص مثل: خالد وسعيد أما علم الجنس فبالرغم من إطلاق اصطلاح العلم عليه إلا أنه لا يدل على شخص بعينه فالعلاقة بين اللفظ ومدلوله فيه غير محددة فعندما نقول «أسد» وهو علم جنس ينصرف إلى نوع الأسود فعندما نقول: «خالد يبحث عن أسد» فإن هذا النوع من العلم لا يتحدد مدلوله في أذهاننا مثل تحدد مدلول علم الشخص في قولنا «خالد يبحث عن سعيد» ولوضوح الدلالة في علم الشخص اتخذ نقطة البداية في دراسة دلالة الاسم الإفرادية ثم ينطلق بعد البحث في دلالة الألفاظ الأخرى التي غالباً ما تشير إلى معان زائدة عما يتبادر منها عند النطق.

2 ـ الحدث وأنواعه ولوازمه:

المصدر اسم يدل على الحدث وقد أطلق عليه سيبويه الحدث الاسميّ عند إشارته إلى صياغة الأفعال حيث قال «الأفعال ألفاظ أخذت من أحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع ولما هو كائن لم ينقطع»[5] فالمصدر هو اسم الحدث الذي أخذت منه كل المشتقات عند البصريين والمراد بالحدث المعنى القائم بالغير[6] سواء صدر عنه مثل الكتابة والدخول أو لم يصدر مثل الحُمْرة والبياض.

---

(4) انظر: Semantic theory. Ruth Kmpson. Cambridge. 1977. p 12.

(5) الكتاب سيبويه: حـ 1 تحقيق عبد السلام هارون. ص 12.

(6) التبيان في تعريف الأسماء. أحمد حسن كحيل. حـ 1 ص 20.

والمصدر كذلك يدل على نوعية الحدث من حيث العدد فاسم المرة «جَلْسَةٌ» يدل على أن الحدث وقع مرة واحدة واسم الهيئة يدل على كيفية الحدث «جِلْسَةٌ» «تدل على الكيفية التي جلس بها الشخص المعنيّ»، ومن دلالة المصدر أيضاً الإشارة إلى لوازم الذات أو لوازم المعنى وذلك ما يشير إليه الصرفيون بالمصدر الصناعي فمن المصادر الدالة على لوازم الذات «الإنسانية» و«الوحشية» فالمصدر الأول يدل على ما يلزم الإنسان من التحضر والمعاملة الحسنة والثاني يدل على ما يلزم الوحش من العجرفة والعنف، ومن المصادر الدالة على لوازم المعنى «الاشتراكية» و«الحرية» فالمصدر الأول يدل على ما يلزم معنى الاشتراك من تقسيم الثروة تقسيماً عادلاً والثاني يدل على ما يلزم معنى التحرير من خلاص من كل القيود الجائرة، إذن يمكن اعتبار المصدر اسماً ذا دلالة إفرادية هي: الحدث أو نوعه من حيث العدد والهيئة أو ما يلزم الذات أو المعنى من دلالات متجددة.

3 ـ التذكير والتأنيث:

التذكير والتأنيث معنيان يتصف الاسم بأحدهما وهما من الدلالات الإفرادية حيث إنه لا يستوجب على الاسم أن يكون مركباً ليدل على المذكر أو المؤنث قال ابن يعيش في شرح المفصل: «التذكير والتأنيث معنيان من المعاني فلم يكن بد من دليل عليهما ولما كان المذكر أصلاً والمؤنث فرعاً عليه لم يحتج المذكر إلى علامة لأنه يفهم عند الإطلاق إذ كان الأصل ولما كان التأنيث ثانياً لم يكن بد من علامة تدل عليه»[7] ويمكن تصنيف الاسم المؤنث إلى أربعة أصناف هي:

1 ـ المؤنث الحقيقي وهو ما دل على إنسان أو حيوان مثل فاطمة وناقة.

2 ـ المؤنث المجازي وهو ما عدا ذلك مثل شمس وحرب.

3 ـ المؤنث اللفظي وهو الاسم الذي وضع لمذكر وفيه علامة التأنيث مثل طلحة وزكرياء.

---

(7) شرح المفصل: جـ 5 ص 88.

4 ـ المؤنث المعنوي وهو الاسم الذي يدل على مؤنث ولكن لا تلحقه علامة التأنيث مثل مريم وزينب وسعاد.

وتستخدم التاء للتفريق بين المذكر والمؤنث في الأوصاف المشتركة بينهما مثل قائم وقائمة أما الأوصاف الخاصة بالمؤنث فلا تلحقها التاء مثل: حائض وحائل وكاعب ومعصر وفارك[8] وثيب ومرضع وعانس، وتأتي التاء كذلك للفرق بين المذكر والمؤنث في الجنس نحو امرىء وامرأة ومرء ومرأة قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾[9] ومن ذلك شيخ وشيخة ورجل ورجلة للمؤنث وأسد وأسدة.

وتدخل التاء العدد للتمييز بين المذكر والمؤنث إلا أنه على عكس المألوف، وعلل ابن يعيش لدخول التاء العدد المذكر وعدم دخولها المؤنث بقوله: «وإنما اختص المذكر بالتاء لأن أصل العدد قبل تعليقه على معدوده أن يكون مؤنثاً بالتاء من ثلاثة وأربعة ونحوهما من أسماء العدد فإذا أردت تعليقه على معدود هو أصل وفرع جعل الأصل للأصل والفرع للفرع فمن أجل ذلك قلت «ثلاثة رجال وأربع نسوة»[10]. وتأتي التاء كذلك لتأكيد التأنيث في الاسم إذا كان هذا الاسم ظاهر التأنيث قبل دخولها عليه فمثلاً ناقة اسم مؤنث مقابل للجمل ونعجة اسم مؤنث مقابل للكبش وهذا التأنيث يعرف حتى بدون دخول التاء على الاسم ولذلك عدت التاء هنا للمبالغة في التأنيث، ومن المبالغة في التأنيث أيضاً دخولها في جمع التكسير لأن جمع التكسير مؤنث ودخول التاء فيه زيادة لتأكيد معنى التأنيث مثل قولهم: حجارة وذكارة وصقورة وخؤولة وعمومة وصياقلة وقشاعمة.

4 ـ التعريف والتنكير:

التعريف والتنكير من معاني الاسم الإفرادية حيث إن تعريف الاسم أو

---

(8) الفارك: المبغضة لزوجها.

قال الجوهري في صحاحه: فرِكَت المرأة زَوجَها تَفْرَكُهُ فَرْكاً، أي أبْغَضَتْهُ فهي فَرُوكٌ وفارِكٌ. وكذلك فَرِكَها زَوْجُها. ولم يسمع هذا في غير الزوجين. الصحاح. مادة «فرك».

(9) سورة يوسف الآية: 30.

(10) شرح المفصل حـ، ص 18.

تنكيره لا يحتاج إلى إسناد وعرف أبو حيان الاسم النكرة بأنه «الموضوع على أن يكون شائعاً في جنسه»[11] وأشار إلى مراتب النكرة بأن أنكر النكرات شيء ثم متحيز ثم جسم ثم نام ثم حيوان ثم ماش ثم ذو رجلين ثم إنسان ثم رجل. أما المعرفة فأشار إليه بأنه الموضوع على أن يخص واحداً من جنسه.

5 ـ التصغير:

التصغير في الاسم من الدلالات الإفرادية ويأتي للمعاني الآتية:

أ ـ تصغير ما يتوهم كبره نحو جبيل وقُصَيْر في جبل وقصر.

ب ـ تحقير ما يتوهم أنه عظيم نحو شويعر وعويلم في تصغير شاعر وعالم.

جـ ـ تقليل ما يتوهم أنه كثير نحو: دريهمات في تصغير دراهم.

د ـ تقريب ما يتوهم بعده نحو: قبيل العصر وفويق الرأس ودوين هذا.

هـ ـ لإفادة الشفقة والتلطف كقولهم: يا بُنيّ وأخيّ.

و ـ لإفادة التعظيم مثل قول الشاعر:

وكل أناس سوف تدخل بينهم   دويهية تصفر منها الأنامل

فدويهية تصغير داهية وهي الموت والمقصود من تصغيرها التعظيم.

6 ـ الإتباع:

من الدلالة الإفرادية للاسم أن تتبع الكلمةُ الكلمةَ على وزنها ورويّها لتوكيد معنى الكلمة الأولى، وروي أن بعض العرب سئل عن ذلك فقال: هو شيء نسنِد به كلامنا أي نقويه ومن أمثلة الإتباع قولهم: ساغب لاغب، وهو خب ضب وخراب يباب. وإنما سمي إتباعاً لأن الكلمة الثانية إنما هي تابعة للأولى على وجه التوكيد لها وليس يتكلم بالثانية منفردة.

7 ـ المشترك اللفظي:

المشترك اللفظي هو «اللفظ الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على

---

(11) ارتشاف الضرب من لسان العرب. أبو حيان حـ 1 ص 959.

السواء»[12] مثل لفظ «عين» الذي يعني العين الباصرة وعين الماء وعين المال وعين السحاب والذهب والفضة والكعبة والربيئة، ومن المشترك اللفظي الأضداد مثل إطلاق لفظ «الجون» على البياض والسواد.

8 ـ الترادف:

ويطلق على الألفاظ الدالة على شيء واحد باعتبار واحد ومن أمثلة المترادف الإنسان والبشر والحنطة والبرُّ والفرق بينه وبين التوكيد أن أحد المترادفين يفيد ما يفيده الآخر وفي التوكيد يفيد الثاني تقوية الأول.

9 ـ تبادل الدلالة بين أوزان الأسماء:

يأتي فعيل بمعنى مفعول نحو قتيل بمعنى مقتول وجريح بمعنى مجروح ويأتي فاعل بمعنى مفعول نحو قول الله تعالى «عيشة راضية» أي مرضي عنها ويأتي فعول بمعنى فاعل نحو صبور بمعنى صابر.

جـ ـ دلالة الاسم التركيبية:

روي عن الكسائي أنه سأل أبا يوسف في حضرة الرشيد حين ذم النحو: ما تقول في رجل قال لرجل «أنا قاتل غلامِك» وقال الآخر «أنا قاتلٌ غلامَك» أيهما كنت تأخذه وكان أبو يوسف قاضي القضاة في عهد الرشيد ـ فأجاب آخذهما جميعاً، فقال له الرشيد: أخطأت وكان له علم بالعربية فاستحيا وقال: كيف ذلك؟ قال الذي يؤخذ بقتل الغلام هو الذي قال: «أنا قاتل غلامِك» بالإضافة لأنه فعل ماضٍ وأما الذي قال: «أنا قاتلٌ غلامَك» بالنصب فلا يؤخذ لأنه مستقبل لم يكن بعد كما قال الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ فهذه الحادثة تبرز لنا أهمية التمييز بين دلالة ومعنى الاسم في حالاته المختلفة فالذي سأله الكسائي لم يوفق في معرفة الفروق الدقيقة بين معاني اسم الفاعل فهو قد يكون اسماً مفرداً لا يدل على مسمى مفرد مثل أن نسمي شخصاً «بخالد» فهذه المفردة لا تدل إلا على الذات التي سميت بها أما في قول الكسائي «أنا قاتل غلامِك» فهذه المفردة

(12) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. السيوطي. حـ 1 ص 369.

وهي اسم فاعل قد تغيرت من الإفراد إلى التركيب واكتسبت معنًى تركيبياً بالإضافة إلى معناها الأول وهذا المعنى التركيبي هو الدلالة على الزمن الماضي وتدل عليه عندما تكون خالية من التنوين أما عندما تكون منونة فإنها تفيد الاستقبال. وقد نبه النحاة إلى أن اسم الفاعل عندما يكون عاملاً لا يخلو إما أن يكون منوناً أو غير منون فإذا كان منوناً دل على الاستقبال وإذا كان غير منون دل على المضي أما عندما يكون اسم الفاعل غير عامل ودال على ذات فيسمونه «العلم» مثل «خالد» و«ناصر» ومعنى اسم الفاعل عندما يكون عاملاً هو ما نقصده بالمعنى التركيبي في الاسم.

هذا والدلالات التركيبية الاسمية لا يمكن حصرها كما أن الجمل لا يمكن أن تحصر إذ إنها الدالة على المعاني والمعاني غير منتهية، نقل السيوطي عن الفخر الرازي قوله «لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ لأن المعاني التي يمكن أن تعقل لا تتناهى والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف والحروف متناهية والمركب من المتناهي متناه والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى... فالمعاني منها ما تكثر الحاجة إليه فلا يخلو عن الألفاظ لأن الداعي إلى وضع الألفاظ لها حاصل والمانع زائل فيجب الوضع والتي تندر الحاجة إليه يجوز أن يكون لها لفظ وألا يكون»[13].

وقد أشار الباحث اللغوي الشهير «تشومسكي» إلى هذه الفكرة في كتابه التراكيب اللغوية 1965 «Syntactic structure» حيث قال «إن الفكرة التي يعتمد عليها هذا المنهج ـ يقصد المنهج التوليدي التحويلي ـ قد قدمت منذ قرن مضى من طرف الباحث وليم ڤولد همبلد في كتابه «مقدمة علم اللغة العام» 1836 م حيث أشار إلى أن اللغة تبدأ بشيء محدود وتستعمله استعمالاً غير محدود والاستعمال غير المحدود يكون في التراكيب وهي الجمل فالجمل في أي لغة لا يمكن حصرها»[14] ومن ذلك التراكيب الاسمية فهي لا يمكن

---

(13) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. السيوطي. حـ 1 ص 97.

(14) انظر: Aspects of the theory of syntax.

Noam chomsky, 1965. p.v.

حصرها ولكن يمكن تقديم نماذج لها وأوضح نماذج للدلالة التركيبية الاسمية: الإضافة والجملة الاسمية.

1 ـ الإضافة:

الإضافة تركيب اسمي يدل على معنى مستفاد من انضمام كلمة إلى كلمة أخرى ولا يتم المعنى إلا بهذا الانضمام، وإضافة الاسم إلى اسم جامد غيره غالباً ما تكون بمعنى اللام وهي «لام الملك والاختصاص» مثل «كتاب خالد» أي كتاب لخالد وتكون بمعنى «من» وهي الإضافة الدالة على الظرفية وذلك إذا كان المضاف إليه ظرفاً للمضاف مثل: «أرهقني سفر البر» وتدل هذه الإضافة على تقليل شيوع النكرة في المضاف إذا كان المضاف إليه نكرة أو على تعريف المضاف إذا كان المضاف إليه معرفة فالأول نحو: «قلم طالبة» والثاني نحو: «ثوب سعيد».

والنوع الثاني من أنواع الإضافة هو إضافة المشتق إلى معموله وهي التي يسميها النحاة إضافة غير محضة مثل قولنا هذا ناصر المظلوم «فناصر المظلوم» إضافة تدل على وقوع الحدث في الماضي أي بمعنى أن الشخص قد نصر المظلوم، هذا بخلاف ما إذا نون الاسم الأول فإنه يدل على الاستقبال نحو: «هذا ناصر للمظلوم» وحينئذ لا يكون مضافاً.

2 ـ الجملة الاسمية:

بَيَّنَ ابن هشام الجملة بقوله: «والجملة عبارة عن الفعل وفاعله كـ«قام زيد» والمبتدأ وخبره كـ«زيد قائم» وما كان بمنزلة أحدهما نحو «ضُرِب اللص» و«أقائم الزيدان» و«كان زيد قائماً» و«ظننته قائماً» وعرف الجملة الاسمية بأنها «التي صُدِّرَتْ باسم»[15] فالجملة الاسمية من حيث التركيب هي التي تصدر باسم نحو قولهم: «رأس الحكمة مخافة الله» أما دلالتها ومعناها فهو وصف المبتدأ بالخبر وهذا الوصف ثابت للمبتدأ في الحال ومستمر من الحال إلى

(15) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. ابن هشام ص 376.

الاستقبال فعندما نقول «خالد مدرس» فإن التدريس لخالد ثابت الآن وقد يستمر حتى في المستقبل وهذا هو معنى ودلالة الجملة الاسمية عندما تكون مجردة من النواسخ أما عندما تقترن بالنواسخ فكل ناسخ يضيف إلى الجملة الاسمية معنى زائداً على معناها الأصلي.

فالفعل الناسخ «كان» مؤشر زمني للجملة الاسمية فتدل معه عند الإطلاق على الزمن الماضي وعندما يكون هذا الفعل في المضارع تدل الجملة كلها على الاستقبال كما أن بعض أخوات كان يدل على تجدد الحدث بالنسبة لاسمها فعندما نقول «أصبح خالدٌ مدرساً» أو «أضحى الأستاذ مشغولاً» أو «صار الطين خزفاً» فإن هذه الأوصاف وهي أخبارها قد تجددت على الاسم واتصف بها بعد أن كان خالياً منها كما أن الأفعال «ما زال وما دام، وما انفك» تدل على استقرارية الوصف بالنسبة للمبتدأ «الاسم».

كما أن الحروف الناسخة تضيف إلى الجملة الاسمية معاني مثل التوكيد في «إن» والتمني في «ليت» والتشبيه في «كأن» والترجي في «لعل» والاستدراك في «لكن» وكذلك أفعال المقاربة تضيف الحدث إلى الجملة الاسمية وتجدده «فكاد» تدل على اقتراب الحدث وأفعال الشروع مثل «أخذ» تدل على بداية الحدث فلو تتبعنا دلالة كل ناسخ مع الجملة الاسمية لطال بنا الحديث ومرادنا هنا التنبية فقط على أن الجملة الاسمية والتركيب الاسمي لهما دلالة تؤخذ من إسناد الوصف إلى الاسم مجتمعين أو بإضافة الناسخ إليها. فأكثر ما تدل عليه الجملة التأكيد أو العناية بالمخبر عنه، فقد لحظ الشاطبي عند حديثه عن دلالة الألفاظ بأن ابتداء الكلام بالجملة الفعلية فنقول مثلاً:

قام خالد. = ابتداء الإخبار وليس هناك عناية بالمخبر عنه.
خالد قام. = يقدم الاسم للعناية بالمخبر عنه.
إن خالداً قام. = جواب لسائل أو من هو منزل منزلة ذلك.
والله إن خالداً قام. = جواب المنكر لقيامه[16].

فهذه الجمل كلها فيها معنى التوكيد وهو جوهر معنى الجملة الاسمية.

---

(16) الموافقات. للشاطبي. تحقيق محيي الدين عبد الحميد - القاهرة - 1969، ص 46 - 47.

الاستنتاج

بعد عرضنا لمعاني الألفاظ المفردة والمركبات الإسنادية الاسمية تبين لنا أنه يمكن تصنيف دلالاتها إلى صنفين أساسيين هما:

أولاً: الدلالات الإفرادية الاسمية:

1 ـ العلمية.

2 ـ الحدث ولوازم الذات أو المعنى.

3 ـ التذكير والتأنيث.

4 ـ التعريف والتنكير.

5 ـ التصغير والتحقير والتعظيم.

6 ـ المشترك اللفظي والتضاد.

7 ـ الترادف.

8 ـ الإتباع.

9 ـ تبادل الدلالة بين أوزان الأسماء.

ثانياً: دلالة المركبات الإسنادية الاسمية:

1 ـ الملكية أو البيان أو الظرفية أوالدلالة على الماضي أو المستقبل وكل ذلك في الإضافة بنوعيها المحضة وغير المحضة.

2 ـ الدلالة على إثبات الوصف للمبتدأ في الحال والاستقبال وذلك في الجملة الاسمية.

3 ـ الدلالة على ما يقتضيه الناسخ الداخل على الجملة الاسمية «فكان» مثلاً مؤشر زمني في الجملة الاسمية يخلصها إما للمضي فقط إذا كان الفعل الناسخ ماضياً أو إلى الاستقبال إذا كان الفعل الناسخ مضارعاً و«كاد» تضيف إلى الجملة الاسمية معنى قرب الحدث كما أن «إن» تضيف معنى التوكيد، وخلاصة القول أن كل ناسخ يضيف معنى دلالياً للجملة الاسمية إضافة إلى معناها الأصلي.



التمهيد: الخلاف بين البصريين والكوفيين.

لقد اتسعت دائرة الخلاف بين البصريين، والكوفيين في مسائل نحوية، وصرفية، وصوتية وغيرها من علوم العربية، مصدر ذلك كله اللهجات العربية، وتعدد القراءات، سواء أكانت سبعية أم غيرها، والاختلاف في روايات الشعر. ونضم إلى ذلك كله ما اعتمدته كل مدرسة من منهجية لتأصيل قاعدة، والاحتكام لما يمكن أن يحتج به، أو يقاس عليه، والعزوف عما لا يؤخذ به، وعزل الشاذ منه.

ولا يخفى أن هذا ليس مقصوراً على النحو فحسب، وإنما هو في المسائل اللغوية والصرفية، والعروضية وغيرها. وهذا الخلاف لا يقلل من قيمة هذه الصنعة، شأنه شأن التخصصات الأخرى، وليس ببعيد عنا الخلاف

في تفسير كثير من آيات القرآن الكريم، وهو كلام الله تعالى. وكأن الخلاف من فطرة الإنسان لما له من أثر على سلوكية الإنسان وعقليته، وهو غير مقصور على معرفة دون أخرى، وعلم دون آخر، فهو واقع في علوم المعرفة كلها بأنواعها، وفروعها.

والخلاف بين علماء العربية يجب أن لا ينظر إليه بأنه غث لا يغني، ولا يسمن من جوع لما للمسائل الخلافية من أثر على عقلية الباحثين في توسع رؤيتهم، وتنوع آفاقهم المعرفية باختلاف مشاربهم، كيلا ينظروا إلى ما ضمته الدائرة المعرفية بأنها من المسلمات التي لا تقبل النقاش، أو يأخذوا بالدعوة إلى رفضها وهجرانها.

والخلاف النحوي لا يبتعد في غرضه عما تقدم، فقد تعددت مسائله وكثر الخلاف في بعضها الآخر، واحتج لرأي دون آخر، وانتصر لمدرسة على أخرى، حتى وصلتنا من الكتب ما اختصت بهذا الجانب من المعرفة[1].

ونحن ضد الدعوة التي تهدف إلى نبذ الخلاف النحوي، وهجران هذه الكتب، وعدم الانصراف إلى دراستها بحجة تيسير النحو العربي، وتبسيطه، لأن هؤلاء الدعاة نسوا ما لهذا الخلاف الذي يمثل موروثاً معرفياً من أثر على تفتح عقلية الباحث، واتساع معرفته، وتمليكه ما يستطيع بها إدارة الحوار، والمناقشة الموضوعية، فتصيره في مستوى علمي، لا يأخذ ما يقرأه، أو ما يقف عليه بأنه من المسلمات، ودعوتنا هذه تخص المتقدمين في الدرس النحوي.

ويجب أن لا ننسىٰ أن الذي أَوجد الخلاف ـ كما قدمنا ـ ذلك الكم الهائل من الموروث، اللغوي، وتعدد القراءات، والاختلاف في تفسيرها وروايات الشعر المختلفة علماً أن ذلك كله يصب في معنى واحد، هو اللغة العربية.

فالخلاف واقع، وليس هناك مانع من تدارس المسائل الخلافية،

---

(1) هناك كتب في المسائل الخلافية بعضها وصلتنا، منها الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، ومنها المسائل الخلافية في النحو للعكبري، وكثير منها لم يصلنا، وقد أشار محقق كتاب «المسائل الخلافية» إلى بعضها. انظر 15.

ودراستها والتحقق من صحتها، طالما كانت مصادرها بين يدي الدارسين، أُضيف إلى أن الدافع إلى دراسة الخلاف بين البصريين والكوفيين أن هناك مسائل ضمت خلافاً بين المدرستين. ثبت بعد التحقق من مصادرها، وتمحيصها أن ليس هناك خلاف بالمعنىٰ الذي تضمنته هذه المسائل. نذكر منها ما نسب إلى الكوفيين في تركيب «إلا»، والعامل في الاسم المتصل بها. فقد نسب إلى الكوفيين بأنهم ذهبوا إلى أن «إلا» مركبة من «إنَّ» التي تفيد التوكيد، و«لا» التي تفيد الجحد، فإن نُصب الاسم بعدها فبـ«إنَّ»، وإن رُفعَ فبِـ«لا». وثبت خلاف ذلك عند الفراء الذي يمثل أحد أركان هذه المدرسة، إذ ذهب إلى أن «إلا» مركبة من «إنْ» التي تفيد الجحد، و«لا» النافية، وركبتا، فأصبحتا حرفاً واحداً[2].

ومن هذا أيضاً ما جاء في ضمير الفصل بأن الكوفيين يعربونه، وأنهم أجازوا أن يقع في أول الكلام، وحقيقة ذلك ما وقفنا عليه، وهو أن الفراء لا يخالف البصريين في هذا الضمير. وما أوهم كثيراً من النحاة فيما نسبوه إلى الكوفيين أن الفراء اصطلح على ضمير الفصل، وضمير الشأن، والألف واللام التي تدخل على الخبر بـ«عماد». فوقعوا في شرك هذا المصطلح، وظنوا أن ما جاء به الفراء في ضمير الشأن أراد به ضمير الفصل.

ومنه أَيضاً ما نسب إلى الكوفيين بأنهم يجيزون الفصل بين المتضايفين بغير الظرف، أو الجار والمجرور والصواب أَن الفراء لا يخالف ما ذهب إليه البصريون بعدم جواز الفصل بغير ما تقدم[3]، وهو محصور في الشعر.

هذه المسائل وغيرها تدعونا إلى مراجعة المسائل الخلافية، والتحقيق من صحتها من أجل تقليل الفجوة التي أحدثتها الكتب المتأخرة بين هاتين المدرستين، ليُنبذ ما ليس له من حقيقة، وليخرج النحو العربي بثوبه الجديد، وصورته المشرقة، غير رافض للخلاف ولا قابل لما ليس هو بصواب.

---

(2) انظر بحثنا الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي 277.

(3) انظر بحثنا ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين مجلة التواصل اللساني الثالث العدد الثاني وبحثنا أنماط الإضافة في القرآن، وهو معد للنشر.

ولما كنتُ منصرفاً إلى دراسة النحو الكوفي من خلال معاني القرآن، دفعتني المسألة الزنبورية إلى دراستها، والتحقيق منها، وخاصة أنها أخذت حَيِّزاً في بعض كتب النحو ووصل الكلام فيها إلى حَدِّ الطعن ببعض أعلام الدرس النحوي وأحد القراء السبعة بتزويره الشهود، وهو علي بن حمزة الكسائي. ولم يسلم الآخر من هذا الطعن في شخصيته، وهو سيبويه، فقيل إنه أصيب بمرض نفسي، أقعده عن الخوض في هذا العلم وكان مصيره أن يموت كمداً وحسرة[4].

ولولا أنني وقفت على رواية أُخرى لهذه المسألة لكنت من المسلِّمينَ بالرواية الأولى، وإن كان العقل يحتم رفضها، غير أن الرواية الثانية أوجدت الشك في الأولى، وجعلتها موضع تدقيق، وتمحيص.

والاختلاف بين الروايتين جاء في مضمون المسألة، ونتيجتها، والأكثر أهمية كان الاختلاف واضحاً فيما حكاه الكسائي من مثال. ولا أنسى الإشارة إلى أَن الرواية الأولى كانت أكثر حظاً في شهرتها من الرواية الثانية، فتعددت مصادرها، وكان أقدمها مصدراً وقفت عليه متمثلاً بـ«مجالس العلماء» ومؤلفه الزجاجي المتوفى سنة «340 هـ».

في حين أن الرواية الثانية لم تبتعد زمناً عن الأولى، إذ وقفت عليها في كتاب «بيان إعجاز القرآن» للخطابي المتوفى سنة «388 هـ».

وهذا يفيد البحث بأن المؤلفَينِ من عصر واحد، وشهرة الأولى وتعدد مصادرها لا يقدح بالثانية ما دامتا من عصر واحد، وإن كان الفضل لإحداهما فيتمثل بسبق الأولى على الثانية إذا ما رجعنا إلى تاريخ وفاة الزجاجي.

وبذا رأَيت أَن يتسم منهجي في هذا البحث في معالجة كل رواية في مبحث، كي تتضح رؤية ما تضمنته، فجاء البحث في مبحثين، وخاتمة تمثلت بثمرة البحث، مشفوعاً بثبت لفهرست الهوامش وآخر للمصادر والمراجع.

(4) لقد اصطنع الأستاذ حسين الجبوري بما يشبه الكميديا الساخرة من هذه المسألة انظر مجلة الجيل المجلد 12، العدد 12.

المبحث الأول

«الرواية الأولى»

لقد سبق أن قدمنا أن الرواية الأولى هي الأكثر شهرة من الثانية لتعدد مصادرها، وأن أقدمَ مصدر لها كتاب «مجالس العلماء» للزجاجي.

والخلاف الذي تضمنته هذه الرواية بين البصريين والكوفيين في نصب الاسم بعد «إذا» الفجائية، فقد نسبت إلى الكوفيين جوازه، وإلى البصريين منعه.

وقبل أن نقف على الرواية نفسها رأيت أن نقف على ما جاء به البصريون، والكوفيون في «إذا» نفسها، وما يمكن أن تُوصل به، وما جاز أن يكون عليه الموصول بها من إعراب لأن «إذا» الفجائية من الأدوات التي تفتقر إلى ما بعدها، وافتقارها إلى ذلك يحدد تسميتها، فإن كانت اسماً جاز لها أن تفتقر إلى جملة اسمية، كما جاز لها أن تفتقر إلى اسم مرفوع على أن تعرب خبرَه، أو متعلقة بالخبر المحذوف.

وإن كانت «إذا» حرفاً، فإنها تفتقر إلى جملة اسمية بعدها لا غير، وقد تقع جواباً للشرط، فتوصل بجملة اسمية، وتفيد وما وصلت به معنى جملة فعلية.

«إذا» الفجائية عند البصريين

إنه من الصعب إعراب «إذا» عند البصريين غير أن هناك ثلاثة أقوال فيما جاز أن توصل به «إذا». وهذا له أثر على إعرابها. ولسنا نحن بصدد إعراب «إذا» وإنما الوقوف على ما يمكن أن توصل به «إذا» وما جاز فيه من إعراب.

فقد ذهب بعض البصريين إلى أنها توصل بالجملة الاسمية وعلى هذا القول جاز أن تعرب اسماً أو حرفاً، ولم يُشر هنا إلى جواز نصب الاسم بعدها ومنهم من أجاز ذلك كإجازته الرفع. وبعضهم الآخر أجاز أن توصل بالاسم المرفوع وسنسعى إلى بيان ذلك كله.

لقد عالج سيبويه «إذا» الفجائية في أكثر من موضع من كتابه منها قوله: «وأما «إذا» فَلِمَا يُستقبل من الدهر، وفيها مجازاة، وهي ظرف، وتكون للشيء

توافقه في حال أنت فيها. وذلك قولك: مررتُ فإذا زيدٌ قائمٌ»[5].

ويشير النص إلى أن سيبويه أجاز أن تكون «إذا» ظرفية شرطية، كما أجاز أن تكون للمفاجأة. وقد يفهم من كلامه أنه ذهب في الفجائية إلى ظرفيتها.

هذا وإنه قد أجاز الرفع، والنصب بعدها. أما الرفع فقد نص عليه في قوله: «... ولـ«إذا» موضع آخر يحسن ابتداء الاسم بعدها فيه. تقول: نظرت فإذا زيدٌ يضربُه عمرٌو؛ لأنك لو قلت: نظرتُ، فإذا زيدٌ يذهب، لحَسُنَ..»[6].

ويفضل سيبويه كما هو واضح من النص المتقدم أن يكون خبر المبتدأ فعلاً متعدياً، ولم يمنعه في اللازم وقد يفسر هذا بأن حصول المفاجأة في الفعل المتعدي أكثر منها في الفعل اللازم ولم يقتصر جواز الرفع على ما تقدم فقد أجازه في غيره منها أنه أجاز أن توصل «إذا» بـ«مَن» الشرطية الجازمة في نحو: مررتُ به فإذا مَن يأتِهِ يُعطِه. وأعرب الجملة الشرطية خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: فإذا هو مَن يأْتِهِ يُعطِه.

وأَجاز أَن توصل بالاسم الموصول في نحو: مررت به فإذا مَن يأتيه يُعطيه. وليس هناك حذف في الكلام.

كما أجاز الرفع إذا وصلت بـ«أفعل» التفضيل في نحو مررتُ به فإذا أجملُ الناس. وفيه أعرب «أجمل الناس» خبراً لمبتدأ محذوف تقديره، فإذا هو أَجملُ الناس، وضم إلى هذا قولهم مررت به فإذا أيُّما رجلٍ وتقديره: فإذا هو أيُّما رجلٍ[7].

ويظهر مما تقدم أن سيبويه أجاز حذف المبتدأ، هذا وإنه لم يحصره في المبتدأ، فقد أجازه في الخبر في نحو: مررت به فإذا صوتُه، وتقديره: فإذا صوتُه صوتُ حمارٍ[8]. وجاز ذلك عنده؛ لأن الخبر هو المبتدأ. فصح

---

(5) سيبويه عمرو بن بشر الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1968، 4/ 232. ونشير إلى أن سيبويه أشار إلى أنه جاز لـ«إذ» أن تفيد معنى «إذا» الفجائية. وانظر معاني «إذ» و«إذا»، لسان العرب طبعة دار المعارف 1/ 50.

(6) الكتاب 1/ 107.

(7) المصدر نفسه 3/ 76، وانظر المسائل المنثورة لأبي علي الفارسي 13.

(8) انظر المصدر نفسه 1/ 397، والمسائل المنثورة 13.

السكوت عنه ولم يصرح بجواز غيره أما النصب بعد «إذا» فقد حصره فيما يسكت عنه في نحو مررت به فإذا صوتُه فلما جاز السكوت عنه، جاز ذكره، ونصبه على المفعولية في نحو: مررتُ به فإذا صوتُه صوتَ حمارٍ، وتقديره: فإذا صوتُه يصوتُ صوتَ حمارٍ[9].

ويستفاد من هذا أن سيبويه قد أجاز النصب بعد «إذا» الفجائية. وإن كان محصوراً في المصدر الدال على فعله، ونشير هنا إلى أن محقق الكتاب ذكر في الهامش عن السير في جواز النصب على الحال، أو بفعل محذوف[10]. ونقول إن ذلك يبقىٰ محصوراً في المصدر.

ومجيء «إذا» الفجائية جواباً للشرط أجازه سيبويه كغيرهِ من النحاة. ونص عليه في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ [سورة الروم، الآية: 36]، ولم يمنحها هي، وما وصلت به معنى الجملة الفعلية وذكر عن الخليل قبح أن تدخل عليها الفاء، لأنها بمنزلة الحرف[11]. وقد يستفاد من قول الخليل هذا أن «إذا» الفجائية حرف.

أما مذهب أصحاب سيبويه، فليس هناك من خلاف بينهم في أن «إذا» توصل بالجملة الاسمية. وحكى عنهم علي بن سليمان جواز نصب النكرة المشتقة بعدها على الحال في نحو: خرجتُ فإذا زيدٌ قائمٌ وقائماً. وأنهم منعوا ذلك في الضمير؛ لأنه مما لا يؤول بالمشتق[12] ونضم إلى هؤلاء المبرد فإنه أجاز أن يقال: خرجتُ فإذا زيدٌ واقفاً. على معنى: فإذا زيد قد وافقني. ونصبَه على الحال[13].

---

(9) انظر المصدر نفسه 1/ 397.

(10) هامش الكتاب 1/ 397

(11) انظر الكتاب 4/ 63 ـ 64.

(12) انظر جواز النصب بعد «إذا» الفجائية إعراب القرآن للنحاس 2/ 335 ـ 336، شرح المفصل لابن يعيش 1/ 98 ـ 99، التبيان في إعراب القرآن للعكبري 707، مغني اللبيب 121، شرح ابن عقيل 1/ 261، القضايا النحوية في تفسير القرطبي 103

(13) انظر المقتضب 3/ 274، والمصدر نفسه 3/ 178

ويظهر مما تقدم مخالفة أصحاب سيبويه له في إجازتهم نصب غير المصدر على الحال، هذا وإن المبرد أجاز أن يقال: خرجت فإذا زيدٌ على معنى: مفاجأتي زيد[14]. في حين أن سيبويه أجازه في المبتدأ من الوصف. كما تقدم في نحو: مررت به فإذا صوتُه. ويضاف إلى هذا أن المبرد ذهب إلى أن «فإذا زيد» جملة تامة، وهو مخالف لسيبويه أيضاً.

أما الأخفش فليس له بين أيدينا سوى ما ذهب إليه في «إذا» الفجائية إذا وقعت جواباً للشرط بأنها بمنزلة الفاء[15]. وقال بهذا المبرد والنحاس غير أنهما منحاها، وما وصلت به، معنى الجملة الفعلية[16] وهو قول الرازي أيضاً[17].

يتضح من كل ما تقدم جواز الرفع بعد «إذا» الفجائية، كما جاز النصب، عندهم. واختلفوا في المنصوب. فقد أجازه سيبويه في المصدر سواء أعرب نائباً عن فعله، أم حالاً، كما أجازه غيره في المشتق، ومنعوه في الضمير، لأنه لا يؤول بالمشتق.

«إذا» الفجائية عند الكوفيين

لقد اعتمدت فيما جاء في «إذا» الفجائية عند الكوفيين على معاني القرآن للفراء لانعدام مصادر النحو الكوفي وقد وُفِّقْتُ بأن أقف على نص للفراء يكشف اللثام عن «إذا». وقد أغنىٰ البحث لتضمنه ما تفيده ومن معنًى، جاء ذلك في كلامه عنها في قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً مِّنۢ بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ﴾ [سورة يونس، الآية: 21]، حيث قال: «والعرب تجعل «إذا» تكفي من «فعلت»، وفعلوا». وهذا الموضع من ذلك: اكتفى بـ«إذا» من فعلوا، ولو قيل: «مِنَ بَعد ضراء مستهم مكروا» كان صواباً، وهو في الكلام

(14) انظر المصدر نفسه 2/ 56 ـ 57، وانظر إعراب القرآن للنحاس 2/ 55، وانظر ما تقدم من مصادر في هامش 12.

(15) انظر معاني القرآن للأخفش 434، وانظر مغني اللبيب 221.

(16) انظر المقتضب 2/ 56 ـ 57، والمصدر نفسه 3/ 178، وإعراب القرآن للنحاس 2/ 55.

(17) انظر مختار الصحاح للرازي ص 12.

والقرآن كثيرٌ وتقول: خرجتُ فإذا أنا بزيدٍ. وكذلك فعلوا بـ«إذ». . .»[18].

فواضح من النص أن الفراء منح «إذا» معنى الفعل، وهو بهذا لم ينفرد، فقد قال به المبرد وغيره. وليس غريباً أن تمنح هذه الأداة معنى الفعل، ولم تطالب بفاعل كما هو الحال في أدوات الأستثناء التي منحت معنى الفعل «استثني»، وهي حروف كـ«إلا، وعدا، وحاشا».

وأرى أنّ الفراء فَرق بين «إذا» الفجائية، وبين «إذا» التي تقع في جواب الشرط. فقد صرح في الثانية أنها بمعنى «فعلوا» وفصل الأولى عنها بقوله: «وتقول. .».

ويؤكد هذا أن قوله تعالى: «إذا لهم» وحدها تفيد معنى «فعلوا». ويُوصَل هذا المعنى بـ«مكر» فيأتي المعنى: وإذا أذقنا الناس. . . فعلوا مكراً. وهذا التقدير لم يمنح «إذا» معنى المفاجأة.

أما «إذا» الفجائية، فقد مثل لها بـ«خرجت فإذا أنا بزيد»، وهو بهذا لم يمنحها معنى الفعل المتقدم. وإنَّ ما بعد «إذا»، وهو «أَنا بزيد» ليس بجملة تامة، إنما يتوقف تحقق ذلك، بـ«إذا»، وهذا يوضح الفرق بينهما. ونشير إلى أن الفراء لم يصرح بجواز النصب بعد «إذا» الفجائية، في هذا كلّه.

نص الرواية الأولى:

بعد أَن اتضح ما جاء في «إذا» عند البصريين والكوفيين نقف على نص الرواية الأولى، وهي أكثر شهرة من الأخرى، وقد أجمع مَنْ رَوَوْها على أن الكسائي قد انتصر على سيبويه بالاتفاق مع الشهود، كما أجمعوا على المثال الذي شكل القضية، وسأحاول اختزالها بالوقوف على جوهر القضية التي دار الخلاف حولها حرصاً على عدم الإطالة فيما لا يجدي نفعاً؛ لأن الهدف المنشود هو دراسة القضية نفسها من دون تكرار. هذا وإني سألفت النظر إلى بعض الإضافات التي خلت هذه الرواية من المصادر التي روتها.

---

(18) الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن تحقيق محمد علي النجار وآخرين، القاهرة 1972، 1/ 459، ونشير إلى أن الفراء كسيبويه منح «إذ» معنى «إذا» الفجائية وأجاز أن توصل بالجملة الاسمية، والفعلية، وأجاز حذفها أيضاً.

إن أَقدَم نص وقفت عليه متضمناً المسألة الزنبورية أورده الزجاجي في كتابه «مجالس العلماء» رواية عن الفراء مفادها أن يحيى البرمكي سعىٰ إلى الجمع بين سيبويه الذي قدِم بغداد، وبين الكسائي بموافقة هارون الرشيد، وجعل لذلك يوماً. وحضر سيبويه المجلس، فسأله علي بن الحسن الأحمر مسائل، فأجاب عنها سيبويه،فَخُطِّئت إجاباته، وسأله الفراء مسائل فَخُطِّئَتْ إجاباته أيضاً ثم قال الفراء: «فحضر الكسائي، فأَقبل على سيبويه، فقال تسألني، أو أسألك؟ فقال: لا بل سلني أنت، فأقبل عليه الكسائي، فقال له: ما تقول، أو كيف تقول: قد كنت أظن أَنّ العقرب أشدُ لسعة من الزُّنبور، فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها، فقال سيبويه: فإذا هو هي؛ ولا يجوز النصب، فقال له الكسائي: لحنت، ثم سأله عن مسائل من هذا النوع: خرجت فإذا عبدُ الله القائمُ، أو القائمَ؟ فقال سيبويه في كل ذلك بالرفع دون النصب، فقال الكسائي: ليس هذا كلام العرب. العرب ترفع في ذلك كله، وتنصب. فدفع سيبويه قولَه. .»[19] ثم يستمر الفراء في سرد ما دار، وأن المجلس احتكم إلى العرب الذين يقفون بالباب، فحكموا لصالح الكسائي[20].

وأفاد الزجاجي النص بقول أبي العباس ثعلب، إذ قال: «قال أبو العباس: وإنما أَدخل العمادَ في قوله: فإذا هو إياها؛ لأن «فإذا» مفاجأة أي: فوجدتُه، ورأيته. ووجدتُ، ورأيتُ، تنصب شيئين، ويكون معه خبر، فلذلك نصبتِ العرب»[21].

وذكر هذه الرواية ابن الانباري، واحتج لسيبويه بأخذه على ثعلب أنه لا يجوز أن تعامل «إذا» معاملة «وجدت»؛ لأن «وجد» يرفع فاعلاً وينصب مفعولين. وهذا ما تفتقر إليه «إذا» كما خطأه بأن العماد يجوز حذفه عند

(19) الزجاجي أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، مجالس العلماء، تحقيق عبد السلام هارون، الكويت 1962، ص 12.

(20) انظر المصدر نفسه 9.

(21) المصدر نفسه 10.

البصريين والكوفيين، ولا يختل المعنىٰ، وهذا لا يتحقق في «إذا» إذ لا يقال: فإذا إياها[22].

وذكر هذه الواقعة أيضاً ياقوتُ الحموي في كتابه «معجم المؤلفين» وأشار إلى أن الأحمر سأل سيبويه مائة مسألة. وكان يخطئه في إجاباتها كلها، ثم سرد ما دار بين سيبويه والكسائي، وزاد على ذلك بأن علي بن سليمان الأخفش الأصغر ذكر أَن أصحاب سيبويه لم يختلفوا فيما بينهم في أن الجواب «كما قاله سيبويه، وهو: فإذا هو هي. أي: فإذا هو مثلُها. وهذا موضع رفع، وليس بموضع نصب، فإن قال قائل: فأنت تقول: خرجت فإذا زيدٌ قائمٌ، وقائماً، فتنصب قائماً، فَلِمَ لم يجز؟ فإذا هو إياها؟ لأن «إيّا» للمنصوب، «وهي» للمرفوع؟ والجواب في هذا أن قائماً انتصب على الحال، وهو نكرة، و«إيا» مع ما بعدها مما أُضيفت إليه معرفة والحال لا تكون إلا نكرة، فبطل «إياها». ولم تكن إلا هي وهو خبر الابتداء. وخبر الابتداء يكون معرفة ونكرة والحال لا يكون إلا نكرة. فكيف تقع «إياها» وهي معرفة في موضع ما لا يكون إلا نكرة. وهذا موضع الرفع، وقد قال أصحاب سيبويه: الأعرابُ الذين شهدوا للكسائي من أعراب الحُطَمِيّة الذين كان الكسائي يقوم بهم، ويأخذ عنهم»[23].

والنص يتضمن نقطتين نقف عليهما:

إحداهما: أن أصحاب سيبويه أجازوا النصب بعد «إذا» في نحو: فإذا هو قائماً. على أن يعرب حالاً. وجاز ذلك فيه؛ لأنه نكرة. ومنعوا النصب في الضمير؛ لأنه معرفة لا تؤول بالمشتق ولا تنكّر.

الأخرى: أَن الكسائي احتج لكلامه بلغة الحُطَمِيَّة. وهذا يشير إلى أَن ما ذهب إليه ليس من صنيعه، وإنما هي لغة.

(22) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 706.

(23) الحموي ياقوت معجم المؤلفين، لبنان ـ بيروت د. ت، 16/ 120 ـ 121.

وذكر هذه المسألة ابن يعيش في شرحه للمفصل[24]، كما أوردها ابن هشام الأنصاري في كتابه «مغني اللبيب»، وأسهب فيها، واحتج لسيبويه، وبين جواز النصب بعد «إذا» في غير الضمير، ونبَّه إلى أن بعض النحاة أجاز أن يقع ضمير النصب موضع ضمير الرفع، واحتج لذلك بقراءة الحسن البصري لقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [سورة الفاتحة الآية: 5] على البناء للمجهول[25].

وحكى هذه المسألة بروايتها هذه السيوطي في كتابه «الأشباه والنظائر» نقلاً عن كتاب الزجاجي «أمالي الزجاجي» والمعروف بـ«مجالس العلماء» وذكر احتجاج الكندي لسيبويه بأن المعاني لا تنصب المفاعيل[26]، وهذا القول استفاد منه صاحب المغني من دون أن ينسبه إلى قائله[27]. وذكر هذه الرواية ابن القديم من دون أن يتوسع فيما جاء من خلاف من خلال كلامه عن أخبار سيبويه[28]، ونشير إلى أن العكبري لم يذكر هذه المسألة في كتابه «المسائل الخلافية في النحو»[29].

ومن الروايات المتقدمة نستطيع القول: إن الزجاجي هو المتقدم في رواية المسألة الزنبورية بروايتها المتقدمة، وأخذ عنه من جاء بعده، وأُشير إلى أَني لم أقف على مصدر متقدم على الزجاجي في هذه الرواية.

وما يدعو الوقوف عليه في رواية الزجاجي تعليل النصب بعد «إذا» عند ثعلب، إذ لم أقف عليه في مجالس ثعلب، غير أن هناك مسألة قريبة من روح هذه المسألة نوردها لمعرفة وجه الشبه بينهما فقد حاول ثعلب أن يعلل وجه النصب في قوله تعالى: ﴿هَٰؤُلَآءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرَ لَكُمْ﴾ [سورة هود، الآية: 78]، قال: «قال سيبويه: احتبئ ابن جُوَيّة في اللحن في قوله ﴿هُنَّ أَطْهَرَ لَكُمْ﴾؛

(24) انظر شرح المفصل لابن يعيش 1/ 99 ـ 100.

(25) انظر مغني اللبيب 121 ـ 128.

(26) انظر الأشباه والنظائر 3/ 65 ـ 66.

(27) انظر مغني اللبيب 125.

(28) انظر فهرست ابن النديم 76 ـ 77.

(29) لقد أورد العكبري في كتابه «المسائل الخلافية في النحو» خمس عشرة مسألة لم تكن بينها المسألة الزنبورية.

لأنه يذهب إلى أنه حال. قال: والحال لا يدخل عليه العماد وذهب أهل الكوفة والكسائي والفراء إلى أن العماد لا يدخل مع «هذا»؛ لأنه تقريب. وهم يسمّون «هذا زيدٌ القائم»: تقريباً أي: قرب الفعل به. وحُكِي: كيف أضافُ الظُّلمَ، وهذا الخليفةُ قادماً، أي: الخليفةُ قادمٌ فكلما رأيت «هذا» يدخل، ويخرج، والمعنىٰ واحد، فهو تقريب...»[30].

ووجه الشبه بين المسألتين أن كلاً من «فإذا هو إياها»، و«هذا زيدٌ قائماً» مركب من ثلاث كلمات، وأن «إياها»، و«قائماً» جاز رفعهما ونصبهما. وأن ما بعد «إذا» و«هذا» جملة تامة. وأن «هذا» يفيد معنى التقريب، جاز ذكره، وعدمه، وأن «إذا» تفيد المفاجأة ونصب الاسم يتحقق بوجودهما. كل هذا يشير إلى وجه الشبه بين المسألتين.

يضاف إلى ذلك أن الكلام الذي جاء به ثعلب في ضمير العماد، وأن ما نسب إليه في المسألة الزنبورية في ضمير العماد أيضاً. وأن سيبويه منع النصب في الآية، وأجازه الكوفيون، والكسائي والفراء.

فما تقدم يجعلني أعتقد أن الخلاف في الآية، وليس هناك مسألة زنبورية، ويؤكد هذا أن ليس هناك ما يفيد أن الكوفيين أجازوا النصب بعد «إذا» الفجائية، سواء أكان في معاني القرآن للفراء أم في مجالس ثعلب، كما لم أقف عليه في إعراب القرآن للنحاس، وهو من المهتمين في قضايا الخلاف بين البصريين والكوفيين، ولم أقف عليه في إعراب ثلاثين سورة من القرآن لابن خالويه وفي شرح القصائد السبع الطوال لأبي بكر الأنباري. وهما ممّن يأخذون بالاتجاه الكوفي في المسائل النحوية.

وقد يقطع الشك باليقين ما سنقف عليه في الرواية الثانية؛ إذ ليس لـ«إذا» موضع فيها، وإنما الكلام يدور في جواز أن يقع الضمير المنفصل المختص في النصب في موضع الرفع، وفي جواز ونصب المبتدأ والخبر بعد «كأن».

---

(30) ثعلب أبو العباس أحمد بن يحيى، مجالس ثعلب، تحقيق عبد السلام هارون، ط 4، دار المعارف 1980، ص 359 ـ 360. وانظر في هذا الكتاب 2/ 397، وهمع الهوامع 1/ 238. وانظر القراءة في تفسير القرطبي 9/ 76.

ونخلص مما تقدم بأَن البصريين هم الذين قالوا بجواز نصب الاسم بعد «إذا» الفجائية، وكان منهم سيبويه. ولقد اختلفوا في المنصوب، فقد أَجازه سيبويه في المصدر، وأجازه غيره في النكرة، وقللوه في المعرف بالألف واللام؛ لأن حقَّ الحال أن تكون نكرة، ومنعوه في الضمير لأنه لا يؤول بالمشتق، ولا ينكر.

أما موقف الكوفيين، فإنه ليس بين أيدينا ما يثبت أنهم أجازوا النصب سوى ما نسبه إليهم الزجاجي، ومن نقله عنه ممن جاء بعده.

ونقول في هذه الرواية: إن سلمنا بوجودها، فإن قولهم: «فإذا هو إياها» فيه تشبيه، وحذف، وتقديره: فإذا لدغة الزنبور تشبه لسعة العقرب، أي: فإذا لدغته تشبه لسعتها. فلما حذف الفعل، والمضاف جاء ضمير الرفع المنفصل في الأول. وضمير النصب المنفصل في الثاني لعدم وجود ما يتصل كل منهما به، وليس في التقدير ما يشير إلى أن النصب جاء على الحال.

ويؤكد أن النصب بعدها على المفعول أن سيبويه كان يفضل أَن يكون خبر المبتدأ بعد «إذا» الفجائية جملة فعلية فعلها متعد، وقد تقدم هذا القول.

المبحث الثاني

الرواية الثانية

بعد أَن عرفنا ما جاء في الرواية الأولى نقف على الرواية الثانية، ولا أُخفي القول بأن ما ورد فيها كان محصوراً في رواية أبي سليمان أحمد الخطابي المتوفى سنة 385. في رسالة ألفها في إعجاز القرآن.

والخطابي من علماء القرن الرابع الهجري الذي عاش بعضاً منه الزجاجيُّ، وهو الذي روىٰ الرواية الأولى، والمتوفى سنة 340.

وهذه الرواية تختلف عن الأولى في أن الخلاف يدور في جواز أن يقع الضمير المنفصل المختص في النصب في محل رفع، وفي جواز نصب الاسمين بعد «كأنّ». وليس لـ«إذا» الفجائية من موضع فيها، قال الخطابي: «وحدثني عبد الله بن أَسباط عن شيوخه، قال: جمع هارون الرشيد سيبويه

والكسائي، فألقى سيبويه على الكسائي مسألة فقال: هل يجوز قول القائل: كاد الزنبور يكون العقرب، فكأنه إياها، وكأنها إياه؟

فجوزه الكسائي على معنى: كأنه هي، وكأنها هو، وأباه سيبويه، فأحضر الرشيد جماعة من الأعراب الفصحاء كانوا مقيمين بالباب، وسألهم عنها بحضرتهما، فصوبوا قول سيبويه، ولم يجوزوا ما قاله الكسائي، قيل: وذلك أنّ حرف «إيّا» إنما يستعمل في موضع النصب، وهي هنا في موضع رفع، فلم يجز، ومثل هذا كثير، واستقصاؤه طويل»[31].

لقد سعيت إلى أن لا يجرّني الاختلاف بين ما جاء في هذه الرواية، وما تقدم إلى مَن انتصر على الآخر، وإنّ ما نشدتُه هو الوقوف على القضية النحوية التي ضمتها هذه الرواية. ولذا سأناقش المسألة الخلافية من زاويتين.

الأولى في جواز أن يقع الضمير المختص في غير محله الإعرابي، والأخرى في جواز نصب الاسمين بـ«إنَّ» أو إحدى أخواتها[32].

إن مجيء الضمير المختص في غير محله الإعرابي ليس هناك ما يمنعه في غير الضمائر المنفصلة المختصة بالنصب سوى قراءة ستقف عليها. فقد أجاز سيبويه وغيره أن يقع الضمير المختص بالرفع في موضع النصب، والجر. ومثَّل له بقولهم: رأيتُكَ أنتَ ومن الثاني قولهم: مررتُ بكَ أنتَ، ومنه قوله تعالى: ﴿إِن تَرَنِ أَنَا۠ أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [سورة الكهف، الآية: 39].

كما جاز أن يعرب الضمير المتصل المختص بالنصب، أو الجر موضع الرفع، وهذا يقال في «لولاك، ولولاي. ولولاه» على أنّ الضمائر المتصلة

---

(31) الخطابي أبو سليمان أحمد «بيان إعجاز القرآن» طبع في كتاب ضم «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن» تحقيق محمد خلف الله أحمد، والدكتور محمد زغلول سلام، دار المعارف ط 3. القاهرة - د. ت، ص 34.

وهناك طبعة متقدمة جاءت تحت عنوان «إعجاز القرآن» تحقيق عبد الله الصديق. مصر 1953، وانظر المسألة فيه ص 41 - 42.

(32) انظر الكتاب 2/ 385.

بـ«لولا» في محل رفع مبتدأ، وهو قول سيبويه[33] والفراء[34].

وجاز هذا في الضمير المنفصل المختص بالنصب على قراءة البناء للمفعول لقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [سورة الفاتحة، الآية:5]، وهي قراءة الحسن البصري[35] أما جواز نصب الاسمين بعد «إنَّ» أو إحدى أخواتها، وهذا ما جاء في قول الكسائي «كأنه إياها»، فقد ذكرت بعض المصادر جواز ذلك، وقيل إنها لغة[36]. وأجاز سيبويه ذلك، وجعل منه قول الشاعر:

يـا لـيـتَ أيـامَ الـصِّـبَـا رَوَاجِـعَـا

وعلل النصب بأن خبر «ليت» محذوف، ونصب «رواجع» على الحال، كما أجاز النصب على التمييز في نحو: إِنَّ غَيرَها إبلاً وشاءً. وتقديره لها: إنَّ لها غيرَها إبلاً وشاءً[37].

كما أجاز ذلك الفراء في «ليت» في قوله: «ويجوز النصب في «ليت» بالعماد، والرفع لمن قال: ليتك قائماً»[38].

وذُكِر النصبُ بعد «لعل»، ومنه قولهم: لعل زيداً أخانا[39]، ومن «إنَّ» قول الشاعر:

إذا اسْودَّ جُنْحُ اللّيلِ فلتأتِ وَلْتَكُنْ   خُطاكَ خِفَافاً إنَّ حُرَّاسَنا أُسْدَا[40]

ومنه قول الآخر:

إنَّ الـعـجـوزَ خِـبَّـةً جَـرُوزَا   تـأكلُ مـا فـي مـقـعـدِهـا قـفـيـزَا[41]

---

(33) انظر المصدر نفسه 2/ 374

(34) انظر معاني القرآن للفراء 2/ 85

(35) انظر مغني اللبيب 125.

(36) انظر مغني اللبيب 55، وشرح الأشموني 1/ 230، وهمع الهوامع 2/ 156.

(37) انظر الكتاب 2/ 141 ـ 142، وشرح الأشموني 1/ 230، وهمع الهوامع 2/ 157.

(38) معاني القرآن للفراء 1/ 410.

(39) انظر همع الهوامع 2/ 156 ـ 157.

(40) انظر مغني اللبيب 55، وهمع الهوامع 2/ 156.

(41) انظر المصدر نفسه 55، وهمع الهوامع 2/ 156.

وجاء النصب بعد «كأن» في قول الشاعر:

كـأنّ أُذُنَـيـه إذا تـشَـوَّفـا قَـادِمَـةً، أوْ قَـلَـمـاً مُـحَـرَّفَـا[42]

بنصب «أذنيه» و«قادمةً». وجاء النصب بعد «ليت» في قول الشاعر:

ألا يـا لـيْـتَـنـي حـجـراً بِـوَادٍ أَقَـامَ ولـيـتَ أُمّـي لـم تَـلِـدْنـي[43]

فهذه الشواهد تدعم ما ذهب إليه الكسائي في جواز نصب الاسمين بعد «إنّ» أو إحدى أخواتها، ولم يذكر ذلك في «لكنَّ».

ومن خلال ما تقدم نستطيع القول بأن الخلاف بين سيبويه والكسائي لم يكن في جواز نصب الاسمين بعد «كأن»، وإنما هو في إعراب ما أصله خبر، فقد ذهب سيبويه إلى أنه حال، أو تمييز، ولذا منعه في الضمير ، لأنه يمنع الضمير أن يقع حالاً، لأن الضمير لا يؤول بالمشتق.

أما الكسائي فقد أجاز النصب في الضمير، ولم يُصَرح بإعرابه، وربما أراد نصبه كنصب المبتدأ بـ«إنَّ» فالخلاف بين سيبويه والكسائي، هو أن الأول منع أن يقع الضمير موقع الحال والآخر أجاز النصب من غير أن يُصرح بأنه في موضع حال.

ثمرة البحث

استطعنا في هذا البحث أن نقف على حقيقتين:

الأولى:

أن البصريين أجازوا النصب بعد «إذا» الفجائية، واختلفوا في إعراب المنصوب وأجاز غير سيبويه أن يقع المنصوب من الاسم النكرة، وقللوه في المعرف بالألف واللام. ومنعوه في الضمير؛ لأن حق الحال أن تكون نكرة مشتقة، أو مؤولة بالمشتق، ولا يتحقق ذلك في الضمير.

أما الكوفيون فليس بين أيدينا ما يشير إلى أنهم أجازوا النصب بعد «إذا»

---

(42) انظر شرح الأشموني 1/ 230، وهمع الهوامع 2/ 156

(43) انظر همع الهوامع 2/ 156.

الفجائية سوى ما جاء في رواية الزجاجي، وإن صحت هذه الرواية يكن كل من البصريين والكوفيين قد أجازوا النصب بعد «إذا» الفجائية، واختلفوا فيما جاز أن يقع عليه النصب.

الثانية: إن نصب الاسمين بعد «إن» أو إحدى أخواتها لغة، وأجاز ذلك سيبويه في «ليت» و«إنّ» ونصبه على الحال والتمييز، ومنعه في الضمير؛ لأنه لا يقع حالاً، أو تمييزاً.

وأجاز الكوفيون النصب أيضاً، وإن كان ضميراً، ولم يصرحوا بإعراب المنصوب والمرجح أنهم أجازوا نصب المبتدأ والخبر معاً.

وبذا نجد أن الخلاف فيما تقدم في الروايتين لم يكن في النصب بعد «إذا» الفجائية في الأولى، أو في مجيء الضمير في غير محله الإعرابي في الثانية، وإنما هو في مجيء الحال من الضمير وهذا ما يجمع بين الروايتين. وهذا التفسير يوضح منع سيبويه في الروايتين أن يقع «إياه» في موضع النصب، ولذا كان يرىٰ مجيء «هو» على أنه خبر.

وآخر ما في هذه الثمرة أُلفت النظر إلى أن «إذا» الفجائية، لا يصح أن تعرب ظرفاً، وهو ما ذهب إليه بعض النحاة، لأنها خالفت الظروف التي تفتقر إلى جملة بعدها، وذلك أن الظروف تضاف إلى ما افتقرت إليه. وهذا ما لا يتحقق في «إذا» الفجائية، لعدم صحة إضافتها، لأن خبر تلك الجملة هو العامل فيها. فيمنع إضافتها إلى ما تعلقت به. وبذا فحرفيتها هو المرجح عندي.

المصادر والمراجع

1 ـ الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي، رسالة ماجستير إعداد كاظم إبراهيم كاظم، كلية الآداب، جامعة القاهرة ـ 1980.

2 ـ الأشباه والنظائر في النحو لجلال الدين السيوطي. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة ـ 1975.

3 ـ إعجاز القرآن لأبي سليمان أحمد الخطابي، تحقيق عبد الله الصديق مصر ـ 1953.

4 ـ إعراب ثلاثين سورة من القرآن لابن خالويه، تصحيح عبد الرحيم محمود، القاهرة ـ 1941.

5 ـ إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس تحقيق الدكتور زهير غازي زاهد، بغداد 1980.

6 ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط 3، مصر ـ 1955.

7 ـ بيان إعجاز القرآن لأبي سليمان أحمد الخطابي طبع في كتاب ضم «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، تحقيق محمد خلف الله أحمد، والدكتور زغلول سلام، دار المعارف ط 3، القاهرة ـ و .ت.

8 ـ التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري، تحقيق علي محمد النجار مصر ـ 1976.

9 ـ الجامع لأحكام القرآن القرطبي، تحقيق إسحاق إبراهيم أصفيش، بيروت ـ 1966.

10 ـ شرح الأشموني على الفية ابن مالك، نسخة مصورة عن طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ـ 1918.

11 ـ شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط ح ـ د. ت.

12 ـ شرح القصائد السبع الطوال لأبي بكر الأنباري، تحقيق عبد السلام هارون ط ح، القاهرة ـ 1963.

13 ـ شرح المفصل لابن يعيش، طبعة عالم الكتب في بيروت، ومكتبة المثنى في القاهرة، د. ت.

14 ـ الفهرست لابن النديم، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان ـ د. ت.

15 ـ القضايا النحوية في تفسير القرطبي، رسالة دكتوراه، إعداد كاظم إبراهيم كاظم كلية الآداب، جامعة القاهرة ـ 1982.

16 ـ الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ـ 1968.

17 ـ لسان العرب لابن منظور، طبعة دار المعارف، القاهرة ـ د. ت.

18 ـ مجالس ثعلب لأبي العباس أحمد بن يحيى، تحقيق عبد السلام هارون ط 4، القاهرة ـ 1980.

19 ـ مجالس العلماء لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق عبد السلام هارون، الكويت ـ 1962.

20 ـ مختار الصحاح للرازي، عني بترتيبه محمود خاطر، القاهرة ـ 1976.

21 ـ المسائل الخلافية في النحو لأبي البقاء العكبري، تحقيق محمد خير الحلواني حلب ـ د. ت.

22 ـ المسائل المنثورة لأبي علي الفارسي، تحقيق مصطفى الحدري. دمشق ـ 1986.
23 ـ معجم المؤلفين لياقوت الحموي لبنان ـ د. ت.
24 ـ معاني القرآن لأبي الحسن الأخفش، تحقيق فائز محمد الحمد ط ح، الكويت ـ 1981.
25 ـ معاني القرآن لأبي زكريا الفراء، تحقيق محمد علي النجار وآخر من القاهرة 1972.
26 ـ مغني اللبيب لابن هشام، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ط 5، بيروت ـ 1979.
27 ـ المقتضب لأبي العباس المبرد، تحقيق عبد الخالق عضيمة، القاهرة ـ 1388.
28 ـ همع الهوامع في شرح جمع الجوامع لجلال الدين السيوطي، تحقيق عبد العال سالم مكرم، ط ح، بيروت ـ 1987.

والدوريات

1 ـ مجلة التواصل اللساني، تصدر في المغرب نصف سنوية، المجلد الثالث العدد الثاني.
2 ـ مجلة الجيل، تصدر في لبنان، شهرية العدد 12، المجلد 12.
3 ـ مجلة كلية التربية في جامعة الفاتح، العدد 22.



استحدثت في الخمسينيات هيئة أكاديمية إيطالية أنيطت بها مهمة إعادة طبع مؤلفات ميكيلي أماري في ثوب وطني جديد. ومن جملة من كلفوا بهذا العمل كان الأستاذ فرانتشيسكو غابرييلي الذي عني بإخراج الكتاب الخاص بالنقوش العربية الصقلية فقد شرح نصوصها وأعاد نقلها إلى اللغة الإيطالية فأجاد.

وقبل المضي في تناول هذا الموضوع لعله من المفيد أن أترجم ـ ولو بشيء من الاختصار ـ لميكيلي أماري بهدف التعريف به وببعض أعماله.

كان هذا العالم من أبناء صقلية الأقحاح المخلصين ويعتبر علماً من أعلام الاستعراب الذين أنجبتهم إيطاليا وتفخر بهم. ولد بعاصمة الجزيرة في 7/ 7/ 1806 ورباه والده فأحسن تربيته غارساً فيه روح القومية فنشأ ماقتاً لفرنسا

باغضاً لفساد حكم الأسرة البوربونية مناهضاً لاستبدادها وطغيانها.

وحين شب وبلغ شيئاً من النضج العقلي أدرك الواقع المؤلم الذي كانت تعيشه بلاده، وبعد انتهاله قسطاً وافراً من العلم والمعرفة انكب أماري على دراسة تاريخ مسقط رأسه جزيرته الحبيبة وأخذ يؤلف فيه. فشهد عام 1842 صدور قصة «حرب الأصيل» التي لم تدع صيته فحسب ولكن جلبت عليه جم غضب السلطات الفرنسية الحاكمة أيضاً. ولتجنب عواقب حنق الأعداء قرر الذهاب - طوعاً - إلى منفاه في باريس. وفي العاصمة الفرنسية استطاع - بمساعدة بعض الأصدقاء - إن يعيد طبع قصته التاريخية المذكورة وأن يتفرغ لدراسة لغة الضاد وتجميع الوثائق والمواد اللازمة الأخرى تمهيداً لتأليف عمله التاريخي المشهور الآخر الذي تناول فيه الحضور الإسلامي في صقلية ولم يفته - في الوقت ذاته - أن يسهم - ولو عن بعد - في انبعاث وطنه الأكبر «إيطاليا». ومكث في باريس إلى اندلاع ثورة سنة 1848 التي أوعزت إليه قيادتها بالعودة إلى بلرم حيث سرعان ما تقلد منصب وزير المالية، ثم تولى كرسي القانون العام الصقلي وتم إيفاده إلى باريس ولندن بمهمة الدفاع عن الثورة التي فجرها القوميون الصقليون في ربوع الجزيرة.

إنما لم يمض طويل وقت على استنشاقه نسائم الحرية حتى اضطر أماري إلى العودة إلى منفاه الأول بعاصمة فرنسا. وهنالك استأنف دراساته وبحوثه التاريخية التي سبق أن شغله عنها نشاطه السياسي وأخذ ينشر شيئاً فشيئاً مؤلفه القيم «تاريخ المسلمين في صقلية». وفي هذه الفترة عينها نشر أيضاً عمله العظيم الآخر «المكتبة العربية الصقلية» الذي أورد فيه النصوص العربية مع ترجمتها الإيطالية علماً بأن هذه النصوص ترجع إلى الحقبة من 1587 م فصاعداً.

وفي عام 1859 قفل ميكيلي أماري راجعاً إلى أرض الوطن حيث عهدت إليه الحكومة التوسكانية المؤقتة بمهمة تدريس اللغة العربية بمدينة بيزا ثم بحاضرة فلورنسا. وفي العام التالي كان رجوعه إلى صقلية حيث عينه غاريبالدي - بإيعاز من الكونت كاميلو كافور - وزيراً للمعارف والأشغال

العمومية ولم يلبث أن تقلد منصب وزير الخارجية. وعندما توحدت إيطاليا وأصبحت مملكة تحت لواء آل صافويا جرى تعيينه عضواً بمجلس الشيوخ وتبوأ بعدئذ منصب وزير التربية والتعليم وظل يشغل هذا المنصب حتى سنة 1864 م إذ اعتزل السياسة وعاد إلى التدريس بمعهد الدراسات العليا في فلورنسا وبهذه المدينة باغتته المنية يوم 16/ 7/ 1889 وتحت ثراها دفن جثمانه.

وبعد نحو تسع سنين تقرر نقل رفاته إلى ضريح عظماء الأمة الصقلية في بلرم وذلك تقديراً من أبناء الجزيرة لما أداه هذا المواطن من جلائل الأعمال.

بعد هذه الترجمة الوجيزة ننتقل إلى تناول العمل الذي عكف أماري على تأليفه وعنوانه «الكتابات العربية المنقوشة» فننتقي منه بضعة نصوص تزدان بها كنيسة الأنطاكي المعروفة بسانتا مريّا ديلاّميراليو أو ديلاّماراطونا في بلرم والتي يعود إنشاؤها إلى القرن الميلادي الثاني عشر والتي تنطوي عمارتها على الثلاثة الطرز العربي والنورماني والبيزنطي.

هذا وتيسيراً للمراجعة ارتأيت إيراد الأرقام الرومانية وتلكم الهندية التي تشير إلى تصنيفها الأصلي.

الكتابان رقم XVI - XVII (اللوحة IX الشكلان ٧ ـ ٨):

على يمين الناظر إلى المذبح الرئيسي من أسفل خورس الدير الملغى ثمة عمود يحمل كتابتين نقشت إحداهما على أعلى بدنه تحت التاج ونقشت الأخرى على الجزء الأوسط منه. لقد درسهما ونشرهما ـ في وقت سابق ـ الراهب المستشرق الأب صالفاتورى مورصو بنقوش رديئة جداً على النحاس.

جاءت أولاهما بحروف كوفية غريبة الشكل ومغالى في استطالتها ومستندة إلى إفريز من البهاء بمكان. وجاءت الثانية بحروف أصغر حجماً وأكثر تنسيقاً وانتظاماً مع أنها تحمل هي الأخرى بعض الزخارف ويحيط بها إفريز جميل. وجاءت كلتاهما خلواً من علامات المد والوصل والهمز وغيرها.

إن الكتابة المنقوشة على أعلى بدن العمود (الشكل ٧) تشتمل على النص التالي: «إن اللّه مع الذين اتقا (فصوب غابرييلي الكلمة الأخيرة وجعلها

اتقوا)» إن هذا النص مقتبس من القرآن المجيد: [سورة النحل، الآية: 128] حسب أشهر المصاحف.

وبهذا الصدد يعلق الأستاذ غابرييلي قائلاً إن الأب مورصو قد قرأ الآية الكريمة بلغة لا قرآنية ولا عربية صحيحة وأنه لم يحسن - بالتالي - نقلها إلى اللغة اللاتينية وكان إخفاقه في ذلك راجعاً أيضاً إلى الخطأ الذي ارتكبه النقاش إذ سقط منه الحرف ما قبل الأخير - أي الواو - من الصيغة الفعلية «اتقوا».

وتنطوي الكتابة المنقوشة على وسط بدن العمود ذاته (الشكل ٨) على النص التالي: «بسم اللّه الرحمن الرحيم حسبي اللّه ونعم الوكيل» مع العلم بأن الشطر الذي يلي البسملة قد اقتبس قسمه الأول ﴿حَسْبِيَ ٱللَّهُ﴾ [سورة التوبة، الآية: 129] (فإن تولوا فقل حسبي اللّه... إلى آخره)، بينما اقتبس قسمه الثاني ﴿وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ من سورة آل عمران، الآية: 173 ﴿وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ من الآية 167 كما ورد خطأ بالكتاب.

ويزعم الأستاذ غابرييلي أن المسلمين قد درجوا - أبان القرون الوسطى - على اختتام مراسلاتهم ومحرراتهم الأخرى بهذه الصيغة (حسبي الله ونعم الوكيل). ويبدو له من هذين النصين أن العمود قد صنع في الأصل لأحد القصور أكثر منه لأحد المساجد. ويخبرنا هذا الباحث أن الصور التي ضمنها الكتاب قد التقطت من نموذج مبصوم على الورق ذلك لأن الضوء الخافت المتسرب إلى الموقع والشكل الأسطواني لسطح العمود قد حالا دون التصوير الشمسي مباشرة وعلى نحو جيد واضح.

الكتابة رقم XVIII (اللوحة IX - الشكل ٩):

في المعبد نفسه وبالموقع عينه وبأعلى بدن آخر عمود إلى الشمال من السطر الثاني هناك كتابة منقوشة قام بدراستها ونشرها هي الأخرى الراهب الأب مورصو السالف الذكر. إنها مسطورة بخط كوفي ليس مزخرفاً فحسب وإنما ذو أشكال معتدلة وخال هو الآخر من علامات الترقيم. وتعلو النقوش زينات جميلة ويحيط بها - من أسفل وعلى الجانبين - إفريز بزخارف على النسق العربي كثير الشبه بإفريز كل من الكتابتين رقم XVI و XVII.

وأسوة بالأب مورصو قرأ الأستاذ غابرييلي النص المنقوش على النحو التالي:

«النصر والظفر والعز والإقبال»

ويرى فيها لوناً من عبارات التمني ودليلاً على أن العمود ـ كمثيله السالف تناوله في البند رقم (XVII - XVI) ـ وارد من أحد القصور وإن ظهرت العبارات ذاتها جزئياً ضمن الكتابات المنقوشة بكنيسة القصر الملكي المسماة «كابّيلاّ بالاتينا». ويردف الأستاذ غابرييلي فيقول: «إن الأب مورصو ـ في كتابه المشار إليه (الصفحة 76 ـ الملاحظة رقم 1) ـ أراد أن يؤكد ـ بالعكس ـ أن المؤسس قد أمر بصنعهما ـ أي العمودان ـ خصيصاً من أجل كنيسته. إلا أن أوجه الشبه التي زعمها لا تبدو لي قاطعة». بل يظن غابرييلي أن هذ الراهب المستشرق الطيب أراد أن يخلص الراهبات من الوساوس التي غرسها الدجال فيلاّ في نفوسهن فادعى ـ أي الراهب ـ أن تلك الكتابات المنقوشة بالخط الكوفي كانت تنطوي على تجاديف شنيعة واستطاع ـ بهذه الحجة ـ أن يتجنب اختبارهن له في تفسير تلكم الكلمات وشرحها لهنّ.

هذا وللسبب عينه المذكور بالبند السابق تعذر تصوير النص مباشرة فالتقطت صورة لبصمة له على الورق.

الكتابة رقم XXIV (اللوحة X ـ الشكل ٥):

إن موضوع هذا البند يتمثل في قبة الكنيسة نفسها التي كان ميكيلي أماري أول من عني بنشر نصها في «الكتاب السنوي للجمعية الإيطالية للدراسات الشرقية» ـ السنة الأولى ـ فلورنسا ـ 1873.

بعد أن عادت هذه الكنيسة إلى حوزة الدولة تبعاً لإلغاء الدير المسمى بدير لاماراطونا ـ الذي سبق أن ضمت إليه في القرن الخامس عشر اضطلعت الحكومة ـ طبقاً للقانون ـ بحماية هذا المعلم النفيس العتيق وبالمحافظة على كيانه. فقد عهدت به ـ أولاً ـ إلى اللجنة الصقلية للآثار والفنون الجميلة. ولما كان من المتعذر على اللجنة القيام مباشرة بمهمة الحفاظ على هذه العمارة

الأثرية بالشكل المطلوب بدون ترميم المباني التابعة لها والتي نال منها القدم والخراب والتي كان قد شوهها من ذي قبل أولئك الذين تولوا أمر تكييفها ـ بذوق معماري رديء جداً ـ لتلبية متطلبات العيشة الرهبانية وملاءمتها قررت اللجنة المذكورة نفسها ـ وبناء على اقتراحها ـ وافقت وزارة المعارف على قرارها بذل قصارى الجهود في سبيل إعادة كل شيء إلى ما كان عليه إبان النصف الأول من القرن الميلادي الثاني عشر حين شيدت عمارة هذه الكنيسة بأمر الجندي المقدام والثري الهمام أمير البحر جرجي أو جرجير أو جرجس الإنطاكي، قائد أسطول حكومة صقلية.

إن الإنفاق على أعمال الترميم كان من صندوق إقامة الشعائر ومن اعتمادات ميزانية إدارة الآثار الصقلية. ويخبرنا أماري أن هذه الأعمال قد أسندت ـ لحسن الحظ ـ إلى مهندسين لامعين هما جوسيبي باتريكولو، أستاذ الهندسة الوصفية بجامعة بلرم، وأنطونيو صاليناس، أستاذ علم الآثار بالجامعة ذاتها. ويحيل ميكيلي أماري إلى المجلة الصقلية ـ عدد فبراير 1872 الصفحة 198 وما بعدها ـ كل من أراد معرفة تفصيلات الأسلوب الذي اتبع في ترميمها وأراد أيضاً الوقوف على تفصيلات التصميم الأصلي وعلى معالم المسخ الهزيل الذي كان من شأنه تحويل هذه الكنيسة العربية البيزنطية الطراز إلى أخرى ذات طراز لاتيني باروكي. وبالمجلة نفسها ـ عدد يوليو/أغسطس 1872، الصفحة 130 ـ يجد الباحث جزءاً من النص اليوناني ذي النثر الموزون الذي جاء منقوشاً على طنف العمارة العتيقة عينها وذلك على غرار الكتابات العربية المنقوشة بقصر العزيزة وبقصر القبة وعلى غرار الكتابة اللاتينية المنقوشة بكنيسة سان كاتالدو التي تكاد تعتبر من العمائر الأثرية المعاصرة لها.

أجل، قد قام الأستاذان الجهبذان المذكوران بمهمتهما خير قيام إذ جمعا الأجزاء المتناثرة من النص الأثري المنقوش وأشرفا على عملية الترميم ودرسا هذا المعلم دراسة وافية.

وحيث إن أماري خشي أن يتأخر نشر نتائج دراسة المهندسين قرر أن يرفع إلى علم المستشرقين هذا الجزء الفريد المتعلق بالطقوس المسيحية فعمل

على نشره بالكتاب السنوي الآنفة الإشارة إليه، وقام فيما بعد بطبعه ضمن مجموعته.

وهذ النص الذي بقي مجهولاً حتى شهر إبريل 1871 يعود الفضل في اكتشافه للأستاذ باتريكولو الذي عثر عليه في أثناء عملية ترميم القبة. إن السطح الباطني لهذه القبة جاء مطعماً بحلة قشيبة من الفسيفساء ذات أشكال مخضبة على خلفية ذهبية اللون وبكتابات ومونوغرامات (أحرف مرقومة بصورة متشابكة) يونانية.

وتحت الفسيفساء تحتل الكتابة العربية حيزاً دائرياً ـ بطبيعة الحال ـ وجاءت مرسومة باللون الأبيض على ألواح من خشب التنوب مغروساً كل منها في البناء بواسطة دسر غليظة.

هذا ويجب ملاحظة أنه من الستة عشر لوحاً التي تشغل المحيط الداخلي للقبة أربعة تبدو عائدة إلى القرن السابع عشر أو القرن الثامن عشر.

ومن استبدل بهذه الألواح تلكم القديمة ـ التي ربما كانت قد تسوست وتساقطت فتاتاً ـ لم يتجشم عناء التصوير على الخشب، بل اكتفى بأن يخربش عليه ـ بمرقاش خشن ـ نمطاً من الأفاريز المتعامدة السوداء اللون. وبهذا الصدد يعلق أماري بشيء من الارتياح قائلاً: إنه بدأ العمل على الألواح المكتوبة ولكنه لم يستمر ـ لحسن الحظ ـ فيه».

فنتيجة لهذا التشويه ولمرور حقبة زمنية قدرها سبعة قرون ونصف القرن ولتمكن السوس من بعض مواضعها بحيث يستطيع المرء خرقها بمجرد غرز أصبعه فيها قد وصلت إلينا الكتابة مشوهة هنا وهناك أو ممحية.

ويعتقد أماري ـ بكل يقين ـ أن هذه الكتابة كانت في عصرها رموزاً في منتهى الإبهام بسبب حروفها المرسومة بالخط الكوفي علماً بأنها جاءت معتدلة الزخرفة ومجردة من النقط والحركات.

إن هذه الكتابة المرسومة بخط جميل والتي أضحت مبتورة مشوشة كانت فيما مضى ظاهرة واضحة بلونها الأبيض على خلفية حمراء أو سمراء، وإن آثار النشاط الحرفي في الحقب الخوالي لتنمّ عن أن الفنانين الصقليين ـ

بالنظر إلى تعذر حصولهم على لون ناصع البياض على خلفية داكنة ـ قد عكسوا العملية إذ رسموا ـ على خلفية بيضاء ـ محيطات الحروف وبعض الزينات بخطوط دقيقة فاقعة الحمرة، ثم لونوا كل الخلفية بحيث ما برح يحس المرء ـ عند ملامستها ـ طبقة اللون الموضوعة عليها.

لقد قام ميكيلي أماري بنسخ هذا النص في الموقع كما نسخه الأستاذ باتريكولو شخصياً بواسطة ورقة شفافة وحصل عى نسخة محكمة الدقة واجه من أجلها واجتاز كثيراً من المصاعب. وقد أعرب أماري إذ ذاك عن رجائه في أن يكلف باتريكولو من ينسخها بالألوان لكيلا ينتهي زخرف الكنيسة هذا إلى عالم النسيان حيث إنه صار بالياً جداً فأضحى من الجائز التنبؤ بقصر عمره.

لقد سبق القول إن أربعة من الألواح صارت في حكم المفقودة وإن في اثنين آخرين لا يكاد يرى أثر لكتابة ومع ذلك فقد قام أماري ـ في أثناء عملية النسخ المذكور ـ بترقيمها جميعاً من اليمين إلى الشمال ـ وفق اتجاه الكتابة العربية ـ وذلك انطلاقاً من نقطة البدء الموسومة بالصليب وبالمقولة المسيحية «يسوع المسيح يفوز». فوضع الأرقام 4 ـ 6 ـ 7 ـ 8 على الألواح البديلة الجديدة ووضع الرقمين 9 و 14 على اللوحين اللذين تعذر عليه قراءة أي شيء بهما. وتواضعاً منه، لم ينسب أماري لنفسه سوى قسط ضئيل من الفضل في نشر هذا الأثر المهم معرباً عن قناعته بأن الفضل والثناء الأكبر يستحقهما ذانك الشابان الصقليان البارعان اللذان أفضى عملهما إلى اكتشاف الكتابة ذاتها واللذان شاطرهما استحقاق الفضل والثناء ذاك الشاب الروماني الحاذق المدعو إينياتسيو غويدي الذي أعان أماري على فك رموزها بوصفة خبيراً متضلعاً في اللغات السامية والآرية ومتعمقاً فيما كتب في القدم عن المسيحية وانتشارها ونشاطها في بقاع المشرق.

وحيث إن أماري لم يواجه أي صعوبة في قراءة النص العربي للمقولة المسيحية المسطورة عقب المونوغرام اليوناني مباشرة فقد لمح هنا وهناك بعض الكلمات والجمل من أدعية الطقوس المسيحية. ولكنه لم يتمكن من معرفة جميع المفردات المشوهة كما عجز عن تعويض تلكم المفقودة.

وعبثاً كان استنجاده ـ في هذا الشأن ـ بالرهبان المستشرقين وعبثاً أيضاً كان لجوءه إلى القسّان المشارقة الذين اعتقد أنهم كانوا ـ دونما شك ـ ملمين بنصوص طقوسهم الدينية المكتوبة باللغة العربية.

وعندما توجه إلى الأستاذ غويدي وضع الأخيرين بين يديه مؤلفاً عنوانه «Anthologia graeca carminum christianorum - W. christ & M. panikas» «كتابة النصوص اليونانية للأناشيد المسيحية».

عني بإصداره الأستاذان ف. كريست و م. بانيكاس في مدينة لايبسيك سنة 1872 ـ وفي الصفحة رقم 138 ضمن نشيد صباحي قديم جداً ومجهول ناظمه دله غويدي إلى النص اليوناني لإحدى فقرات مقابلها العربي التي كان أماري يبحث عنها.

وبما أن خاتمة النص عينه لم تشكل ـ على أية حال ـ جزءاً من ذاك النشيد أخذ يبحث غويدي عنها في مواضع أخرى، ثم وافى أماري بنتائج بحثه وتحرياته في رسالة مطولة محررة في روما بتاريخ 28/ 6/ 1872 أوضح فيها أن الكتابة موضوع البحث لا تتركب إلا من شقين يتألف أولهما من القداس (سانكتوس: أشعياء ـ الإصحاح 6/ 3) مع إضافة صيحة التهليل «أوشعنا» التي كانت قد انطلقت ـ حسب ما يعتقده المسيحيون ـ من حناجر حشود المؤمنين عند دخول السيد المسيح عليه السلام بيت المقدس (متى ـ الإصحاح 21/ 9)، علماً بأن هذه الإضافة موغلة في القدم وتشترك فيها طقوس الكنيستين الشرقية والغربية. إنما مع مراعاة بعض الطقوس الأخرى يكون النص العربي للكتابة على النحو التالي:

«بسم الأب والابن وروح القدس قدوس

«قدوس قدوس رب الجيوش الممتلىء

السماوات والأرض من مجده أوشعنا في الأعالي

مبارك الأتي باسم الرب أوشعنا في الأعالي».

وبالنسبة إلى الشق الثاني من الكتابة لاحظ الأستاذ غويدي أن نصها يبدأ

بالعبارة «نسجد لك نمجدك» مستغرباً كيف أنه لم يبدأ بالعبارة «المجد لله في العلاء» ـ كما أورد في النص اليوناني ـ وهي عبارة أساسية لكونها منقولة حرفياً من الإنجيل (لوقا ـ الإصحاح 2/14) وأعرب هذا الباحث عن اعتقاده أن الفضاءين (6 و 9) كانا ينطويان على الجزء المفقود بحيث يمكن تقدير أن النص الكامل كان في الأصل كما يلي:

«المجد لله في العلاء وعلى الأرض السلام والرجاء.

الصالح لبني البشر نسبح لك نباركك ونسجد.

هذا ومن اللوح رقم 12 لم تبق سوى الحروف ا ل ر حيد. إنما بالرجوع إلى النص اليوناني يجوز أن يكون مقابله العربي كم هو آت:

«يا أيها الأب الضابط الكل

يا رب يا أيها الابن الوحيد».

وحيث إن اللوح رقم 14 لا وجود له أصلاً فبالرجوع كرة أخرى إلى النص اليوناني يمكن إعادة إنشاء مقابله العربي على النحو التالي:

يـا الـلّـه يـا حـمـل الـلّـه   يـا ابـن الأب يـا حـامـل»

وأخيراً وردت باللوح رقم 15 كلمة «الوار» التي يرى غويدي من الأنسب قراءة «واوها» «ميماً» وذلك لوضوح تشابه الحرفين لا سيما إذا تمعن المرء ـ على سبيل المثال ـ في الكلمة «العالم» الواردة باللوح رقم 16. وبناء عليه كانت قراءة الأستاذ غويدي للنص العربي كما هو آت: «يا حامل العالم ارحمنا» وهو ما يتطابق تماماً مع النص اليوناني.

إن الكتابة التي نحن بصددها تنتهي باللوح رقم 16 ولكن يجب استرعاء الانتباه إلى أن نصها جاء مبتوراً ذلك لأن عدم وجود حيز قد أدى ـ على ما يبدو ـ إلى إهمال الكلمات الأخيرة المقابلة للنص اليوناني.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم ير الأستاذ غويدي حاجة للتعرض لمدى قدم وشهرة موضوع الكتابة الذي هو عبارة عن جملة من الابتهالات ما برحت تستعمل في الكنائس الشرقية والغربية على حد سواء. ويفيدنا غويدي

قائلاً إنه لاحظ أن عبارة «التمجيد» تبدو أكثر استعمالاً في الشرق منه في الغرب وأن استعمالها هذا ما كان مقتصراً على الطقوس الدينية فحسب ولكن كان يرددها عامة الناس أيضاً إذ يروى عن القديس أناستاسيوس أن النساء قد اعتدن حفظها عن ظهر قلب وما انفك يرددها المؤمنون منذ القدم ضمن أدعيتهم الصباحية.

ومن ذيوع شهرة مثل هذه الأدعية يفهم سر انتقالها إلى الإبيغرافيا المسيحية: الأمر الذي جعل من الكتابة العربية المنقوشة على بعض أعمدة كنيسة «الأنطاكي» مثالاً في منتهى الروعة والبهاء.

لقد اقتنع ميكيلي أماري بما خلص إليه أنياتسيو غويدي من نتائج طيبة وأضاف - حرفياً - مقاطع نشيد الصباح المشار إليه وهي المقاطع التي تتطابق مع النص الوارد بالألواح من الرقم 10 وما تلاه.

وبهذا الابتهال ينتهي النص العربي لنقوش هذه الكنيسة ولكن لم ينته عند هذا الحد النص اليوناني. فقد وضع أماري بين قلامتين المقاطع المفقودة التي لم ترد بالترجمة العربية التي جاءت ترجمة حرفية ركيكة. وقد لاحظ أماري تبادلاً صرفاً للألفاظ كما ورد باللوح رقم 10 بحيث يمكن اعتبار هذا التبادل كصيغة مرادفة للنص الأصلي أو كنتيجة لخطأ ارتكبه المترجم سهواً أكثر منه عمداً. وفيما يلي النص العربي حسب ما استنتجه ميكيلي أماري الذي صاغ له ترجمة إيطالية جيدة:

اللوح رقم: 1 - بسم الأب والابن وروح

اللوح رقم: 2 - لقدس قدوس قدوس (قدوس) رب

اللوح رقم: 3 - لجيوش الممتلىء السماوات (و) الأ(رض

اللوح رقم: 4 - ....

اللوح رقم: 5 - الأتـ) ي باسم الرب أوشعنا في الأعالي

اللوح رقم: 6/ 9 - ....

اللوح رقم: 10 - نسجد لك نمجدك نشكرك لعظيم

اللوح رقم: 11 ـ مجدك يا رب يا ملك يا سماوي يلله يا

اللوح رقم: 12 ـ (لأب الضابط الكـ) ال يا (رب يا الابن الـ) وحيد

اللوح رقم: 13 ـ يا يسوع المسيح وروح القدس يا رب

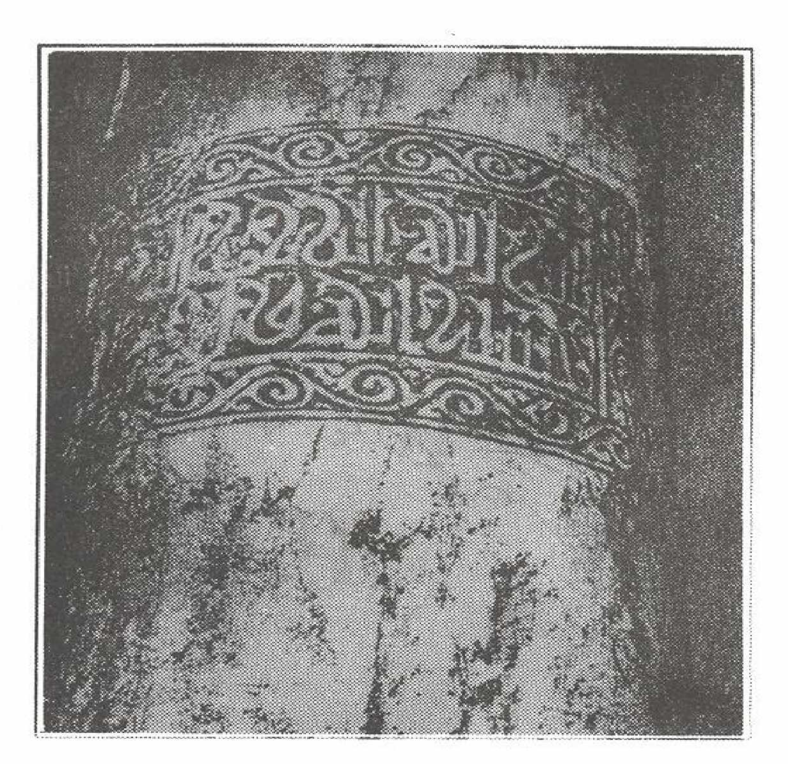
اللوح رقم: 14 ـ ....

اللوح رقم: 15 ـ (يا حامل) خطا (يا) العالم ....

اللوح رقم: 16 ـ خطايا العالم اقبل تضرعنا

الآن وقد تم فك رموز هذه الكتابة العربية والوقوف على جل فحواها ومعناها يبدو من المناسب توضيح سر وجودها في جوف كنيسة يونانية من أولها إلى آخرها وفي قاعدة قبة مزدانة كلها بكسوة فسيفسائية بيزنطية رائعة وفي وسط صرح يزدان سوره بكتابة يونانية. غير أن هذا المعبد ـ ابتداء من قبته الثمانية القاعدة ـ ليُظهر ملامح معمارية عربية مع العلم بأن الأصول المشرقية التي ينحدر منها مؤسسه والتي أصبحت ـ بفضل التراجم والسير الإسلامية ـ واضحة جلية ـ تحمل على الاعتقاد بأن هذا الرجل قد آثر استعمال اللسان العربي المبين على سواه ومع العلم كذلك بأن العربية كانت في الحقيقة هي اللغة التي كان يتحدث بها الناس عهدئذ بالشام حيث ولد جرجير في أحضان أسرة مسيحية إبان القرن الحادي عشر للميلاد.

فإن كان جرجير لا يجهل لغة مسقط رأسه التي هي لغة الكنيسة الشرقية ربما كان أكثر إلماماً بلهجة الجزيرة التي قيض له أن يستوطنها إذ ـ نسجا على منوال والده ميخائيل ـ كان قد شغل بكل يقين بعض الوظائف العمومية لدى حكام سوريا نفسها أو حكام مصر. ولولا ذلك لما تأتى له اكتساب ما اكتسبه من خبرة بالحسابات والشؤون المالية: الأمر الذي رفع من شأنه في بلاط تميم الزيري، أمير المهدية بإفريقية، غير أنه عند وفاة الأمير المذكور سنة 1108 تلمس صاحبنا النجاة مع أسرته لدى بلاط بلرم حيث كلف بالعمل في الخزانة العامة وحظي بعطف الملك روجار من جراء نجاحه في عقد صفقات تجارية مربحة لفائدة البلاط. ولم يلبث أن تقلد في حكومة عامل صقلية منصبي الوزير الأول والقائد الأعلى للأسطول البحري وكان من مآثره غزوه لإفريقية وتهديده

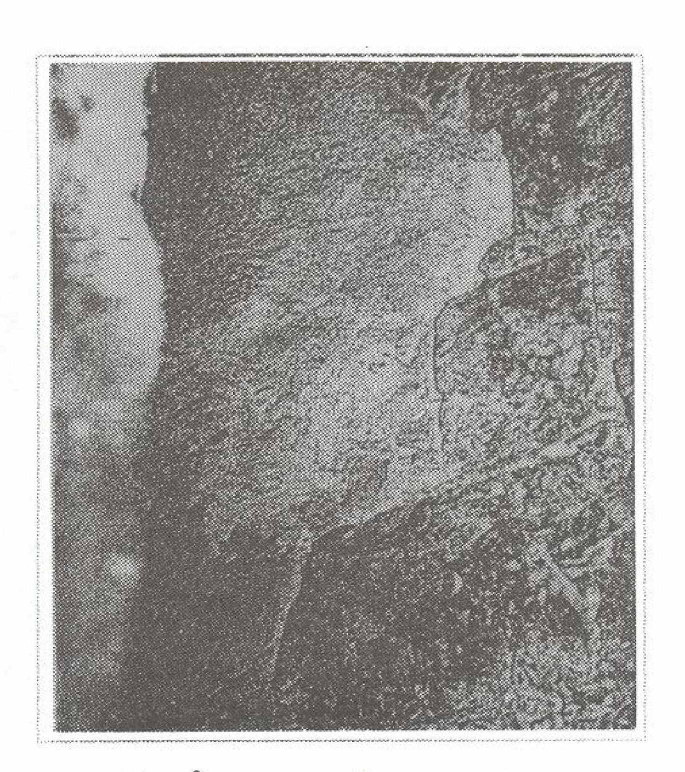


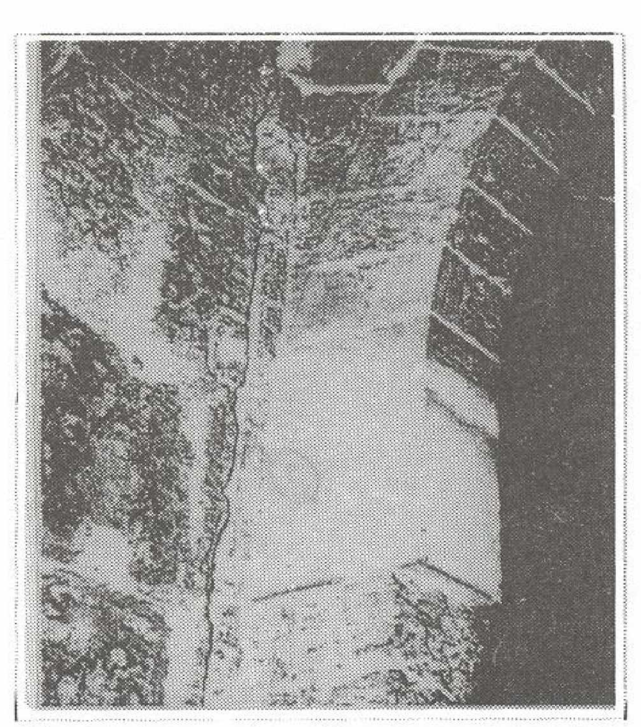


للقسطنطينية وشنه شتى الغارات والغزوات على البلاد اليونانية فجمع ـ تبعاً لكل ذلك ـ ثروة هائلة وأعام ـ في موطنه الجديد ـ بعض العمائر التذكارية وشيد كنيسة سانتا مارية ديلاميراليو ـ أي أمير الأمراء وهو المنصب السامي ـ المعادل لمنصب الوزير الأول ـ الذي كان يشغله.

هذا ومن المعروف أن صقلية كانت ـ في منتصف القرن الميلادي الثاني عشر ـ جزيرة نصف عربية بينما كانت عروبية أمير البحر جرجي الأنطاكي أعلى نسبة من ذلك. ويبدو كأن هذا القائد كان على درجة عالية من الثقافة إذ ـ بالإضافة إلى درايته باللغة العربية واللهجة الصقلية ـ التي كانت مستعملة عصرئذ في بلاط بلرم ـ من المحتمل أنه كان يلم باليونانية واللاتينية والفرنسية والإيطالية.

وأسوق الآن ما اختتم به ميكيلي أماري هذا البند حيث يقول: «يمكننا الاستنتاج من النص المنقوش أن الأدعية التي كان هذا القائد العظيم يتوجه بها ـ سراً ـ إلى رب النصارى كانت باللسان العربي وأن الكنيسة الفاخرة التي شيدها في بلرم أراد ـ لدى تكريسها ـ أن ينقش عليها ـ وفق الطريقة ذاتها المتبعة في بلاد الشام ـ نص الأدعية الصباحية التي كان يحفظها عن ظهر قلب وبقيت راسخة في ذهنه منذ عهد الطفولة».





هذا ومن المعروف أن الكاتب الأديب البارع اللبيب الرحالة العربي الكناني الأندلسي البلانسي أبا الحسين محمداً بن أحمد بن جبير قد زار صقلية وحاضرتها بلرم في أواخر القرن الثاني عشر للميلاد. فيطيب لي أن أجعل مسك ختام حديثي ذلك الوصف الشائق الذي وصف به الكنيسة موضوع البحث إذ يقول: «ومن أعجب ما شاهدناه بها (أي بلرم) من أمور الكفران كنيسة تعرف بكنيسة الإنطاكي أبصرناها يوم الميلاد - وهو عيد لهم عظيم - وقد احتفلوا لها رجالاً ونساء فأبصرنا من بنيانها مرأى يعجز والوصف عنه، ويقع القطع بأنه أعجب مصانع الدنيا المزخرفة. جدرها الداخلة ذهب كلها وفيها من ألواح الرخام الملون ما لم ير مثله، قد رصعت كلها بفصوص الذهب، وكللت بأشجار الفصوص الخضر، ونظم أعلاها بالشمسيات المذهبات من الزجاج، فتخطف الأبصار بساطع شعاعها، وتحدث في النفوس فتنة نعوذ باللّه منها.

وأعلمنا بأن بانيها با الذي تنسب إليه، أنفق فيها قناطير من الذهب، وكان وزيراً لجد هذا الملك المشرك. ولهذه الكنيسة صومعة قد قامت على أعمدة سوار من الرخام ملونة، وعلت على أخرى سوار كلها فتعرف بصومعة السواري وهي من أعجب ما يبصر من البنيان. شرفها اللّه عن قريب بالأذان بلطفه وكريم صنعه.

وزي النصرانيات في هذه المدينة زي نساء المسلمين، فصيحات الألسن، ملتحفات متنقبات.

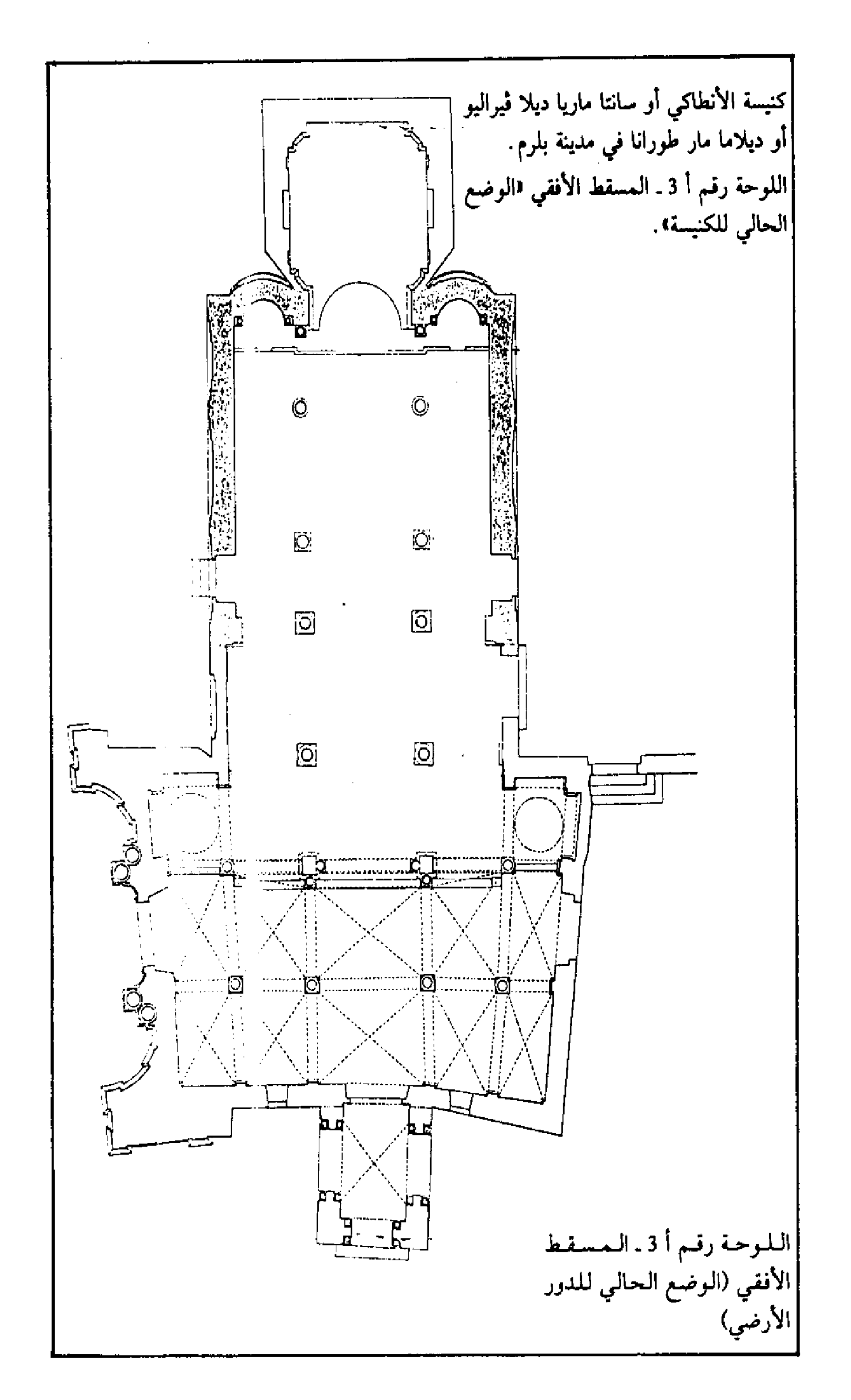
خرجن في هذا العيد المذكور، وقد لبسن ثياب الحرير المذهب، والتحفن اللحف الرائقة، وانتقبن بالنقب الملونة، وانتعلن الأخفاف المذهبة، وبرزن لكنائسهن أو كنسهن حاملات جميع زينة نساء المسلمين، من التحلي والتخضب والتعطر، فتذكرنا ـ على جهة الدعابة الأدبية ـ قول الشاعر:

إن من يدخل الكنيسة يوماً يلق فيها جآذراً وظباء

ونعوذ بالله من وصف يدخل مدخل اللغو، ويؤدي إلى أباطيل اللهو، ونعوذ به من تقييد يؤدي إلى تفنيد إنه سبحانه هو أهل التقوى وأهل المغفرة.

* * *

يعتبر العلامة غوسطاف لوبون واحداً من أبرز المؤرخين الغربيين الذين تناولوا حضارة العرب بالبحث والدراسة وألفوا فيها بكل نزاهة وإنصاف. فمن جملة ما كتبه عن الحضور العربي في صقلية قوله إن المصادر التي يمكن الرجوع إليها والاستقاء منها في هذا الشأن قليلة شحيحة ولا يتوفر منها غير ما هو مبعثر في بطون الكتب من الفقر وذلك بالإضافة إلى بعض المسكوكات وما قاوم تصاريف الدهر وأيدي التخريب من العمائر والنقوش والإنشاءات. كما يعترف بأن هذه المصادر ـ مع قلتها ـ تكفي لإثبات أن الحضارة التي طورها العرب أكبر جزيرة في حوض البحر الأبيض المتوسط قد بلغت شأواً لا يستهان به من التقدم والازدهار وإن لم يكن مثل ما بلغته في أرض الكنانة وبربوع الأندلس. ويلاحظ لوبون أن العرب حين جلائهم عن صقلية تركوها أعلى مستوى ـ ثقافياً وصناعياً واجتماعياً ـ منها حينما فتحوها وإن تأثيرهم فيها كان ـ في الحقيقة ـ عظيماً لا سيما في مجالات العلوم والفنون والزراعة والآداب. ومما يؤكد ذلك أن إمامة الثقافة والصناعة ظلت للمسلمين حتى في عهد النورمان الذين خلفوا العرب في حكمها. ومن الجدير بالذكر أن الملك روجار



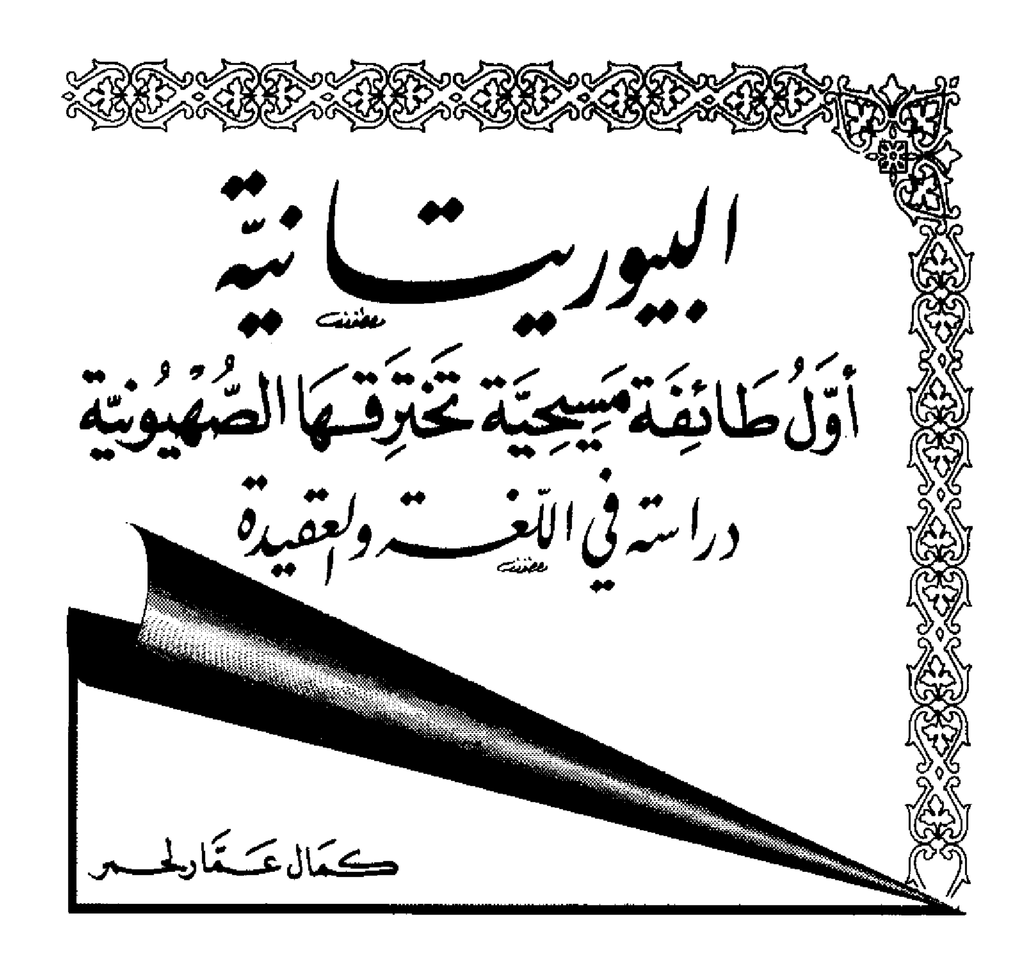
كنيسة الأنطاكي أو سانتا ماريا ديلا ڤيراليو أو ديلاما مار طورانا في مدينة بلرم.

اللوحة رقم أ 3 ـ المسقط الأفقي «الوضع الحالي للكنيسة».

اللوحة رقم أ 3 ـ المسقط الأفقي (الوضع الحالي للدور الأرضي)

قد حافظ على من بقي من العرب في الجزيرة وخصهم برعايته وأحب لسانهم حتى أن مراسيمه كانت تحرر به إلى جانب اليونانية واللاتينية. وقد فاقه في ذلك نجله روجار الثاني الذي كان يلبس كالمسلمين وكانت خلعته مزدانة بحروف الأبجدية العربية حتى سماه منتقدوه «الملك الوثني». وإبان العهد النورماني ظهر على مسرح الأحداث جرجس الأنطاكي الذي لعب دوراً من الأهمية بمكان في سياسة التوسع التي انتهجها النورمان إذ عمل في بلاط روجار الثاني سفيراً وقائداً للأسطول نحواً من أربعين عاماً وقاد العديد من الغزوات البحرية الموفقة واستولى على تونس وطرابلس وغيرهما بشمال إفريقيا وذلك بعد فراره سنة 501 هـ/ 1108 م من المهدية حيث كان قد التحق بخدمة الأمير الزيري تميم بن المعز..

لقد أصبح جرجي الأنطاكي صاحب أموال طائلة أنفق منها على إنشاء كنيسة في مدينة بلرم ذاع صيتها وشهدت عمارتها كثيراً من التقلبات ألا وهي كنيسة سانتا ماريا ديلاّ ميراليو أو ديلا ماراطورانا.



*** توطئة:**

البيوريتانية طائفة مسيحية تمكن منها اليهود بعدة طرق وأساليب أحصاها الدارسون، فاستخدموها بحنكة لخدمة أغراضهم المباشرة في مجالات المال والاقتصاد والسياسة وحتى الحروب بين البلدان، ولم يتعففوا حتى عن تدنيس الدين أو تشويهه فعمدوا إلى مزج عقيدتهم بعقيدتها ماداموا لا يقبلون المتهودين. كانت الكارثة أن ظهرت طائفة البيوريتان تلبس مسوح الرهبان المسيحيين وتحفظ بين جنبيها قلباً لليهود.

إنها طائفة من فرقة البروتستانت الكالفينيين، ظهرت سنة 1567م في انكلترا بعد أن انشقت عن الكنيسة الإنكليكانية الرسمية مثل ما فعل

الجمهوريون والمشيخيون والمستقلون. دعت إلى البساطة في العقيدة والعبادة وإصلاح الكنيسة من مخلفات الوثنية والشرك الكاثوليكي. حملوا السلاح للدفاع عن مكتسباتهم فكانت الحركة الصهيونية العالمية هي أول وأكبر مستفيد من تضحياتهم. وضعت الملكية حدًا لسيادة البيوريتان المؤقتة وانتهت حركتهم في القرن 17 . ذاقوا ألواناً كثيرة من المضايقات والقهر فهاجروا إلى أمريكا الشمالية، وهناك أسسوا مستعمرات وسموها على أسماء مدن فلسطينية كما سموا أولادهم تسميات عبرية وعلموها لهم بعد ذلك. مارسوا الحكم الثيوقراطي والأوليغارثي في مدنهم وأقاموا الأحلاف المقدسة وحكّموا الإنجيل في مجتمعهم وحلموا بالكنائس التي يعمرها القديسون الظاهرون.

نحن هنا في هذا البحث ندرس جانبي اللغة والعقيدة دون تطرق للتاريخ.

الفصل الأول: اللغة والأدب

المبحث الأول: في اللغة

أ ـ المعاجم العربية والموسوعات:

إن أول قضية تجابه الباحث في هذا الموضوع هي المصطلح المقابل للكلمة الأعجمية Puritan (بالإنكليزية) و Puritain (بالفرنسية)، وكيف تعاملت معه المطبوعات العربية.

أول مرجع: وقع تحت أيدينا يتناول هذه الكلمة قبل غيره هو «المعجم الفرنسي العربي» الذي ألّفه محمد النجاري باي وصدر سنة 1905م إذ يورد هذه الكلمة بالفرنسية في صيغة الجمع ويجعل مقابلها العربي «المدقّقون»، ويجعل مقابل كلمات السياق نفسه «تدقيق ـ مدقق ـ داع مدقق»[1]. نلاحظ أن

(1) EL-NAGGARY BEY, Mohamed, Dictionnaire Français-Arabe, Librairie du Liban, Imp.F.Mizrahi, Egypt, Alexandrie, 1905, p. 5/2390.

صاحب المعجم هنا حاول أن يورد مقابلاً عربياً للكلمة الفرنسية لكن هذا المقابل يخالف مبنىً ومعنىً الكلمة الفرنسية ولم يحافظ إلا على جزء قليل من المدلول الموضوعي للشيء.

المطبوعة النموذجية الثانية: التي تعاملت مع هذا الموضوع هي «الموسوعة العربية الميسّرة» التي صدرت سنة 1953م بعد أن استفادت اقتباسات مأذونة كثيرة من «موسوعة مكتب فايكنغ كولمبيا» الأمريكية. تورد الموسوعة العربية رؤوس موادها بالعربية مباشرة دون إيراد اللفظ الأعجمي، وعلى هذا الأساس جاءت مباشرة بالكلمة «بيوريتانية» ثم أردفتها بكلمة ثانية استطرادية بل بعبارة جعلتها بين قوسين هكذا (أو التطهر)، ثم تدخل مباشرة في شرح المصطلح بما يفيد المعنى المراد[2].

لنا عدة ملاحظات على هذا المقابل؛ لقد أحسن المحرر عندما أردف المقابل الأول بمقابل ثان حتى يعززه، لكن الرديف لا نجده في بابه ليحيلنا على المصطلح الأصلي ثم إن خلو الموسوعة من فهرس أعجمي يجعل الباحث يخبط خبط عشواء فيها من أجل العثور على مبتغاه. اختار المحرر تعريب الكلمة بل ربما نقلها دون تعريب لأنه اعتمد النطق الإنكليزي دون سواه، وقد يكون محقاً لأن موضوعها إنكليزي أمريكي لكن ما باله أضاف الياء بعد الراء، أليست الكسرة كافية في اللسان العربي من أجل تقريب الكلمة من الخماسي إن عزّ الثلاثي أو الرباعي. لم يفت المحرر أن يورد المقابل العربي الذي أراه قمينا بمكانه، ويبدو أنه خاف جهالة الناس به أو قلة الاستعمال له ولذلك أخره إلى المرتبة الثانية، وأرى في هذا العمل شيئاً من العذر.

المطبوعة النموذجية الثالثة: هي «موسوعة المورد» التي ألفها المعجمي القدير والمترجم المتمرس منير البعلبكي، وقد صدرت سنة 1983م؛ حيث أورد المؤلف المفردة الأعجمية وجاء بالمقابل «بيوريتانية» ثم أردفها بمقابل غير

(2) الموسوعة العربية الميسّرة، مجموعة من الباحثين بإشراف محمد شفيق غربال دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للنشر، القاهرة، ط 1953م. وهي مستفادة قانونياً من: «The Columbia Viking Desk Encyclopedia».

نقلي ولا تعريبي سماه «التطهرية»[3].

إن الأستاذ منير البعلبكي رغم إتقانه للفرنسية، كما تشهد بذلك أعماله، إلا أنه حافظ على نقل المنطوق الإنكليزي للمصطلح، واستعمل الإرداف هو أيضاً لكن هذا المقابل الثاني جاء أقوىٰ في مقابلته للبنية الصرفية للمفردة من ذلك الذي أوردته الموسوعة العربية الميسرة. وأتوقع أن هذه الإجادة جاءت عن خبرته السابقة في نقله مؤلفات المستشرقين إلى العربية ودراساته النقدية عليها.

بناء على ما تقدم من نماذج نستطيع استعمال مصطلح «بيوريتانية» بمجرد خضوع حروفه للعربية وأخذاً بقاعدة الأشهر، لكني أفضل استخدام الأصح مادام غير مهجور.

ب ـ الموسوعات الفرنسية والإيطالية:

عندما نستقرىء الأدبيات العامة والخاصة نجدها ترسم صورة لشخصية الفرد البيوريتاني، وهي بذلك تعكس تصور الناس ومواقفهم تجاه الطائفة وأبنائها، فلنبدأ بالأباعد الذين لا تربطهم قرابة بالطائفة ولا بتاريخها فضلاً عن الاحتكاك بأبنائها. لقد اخترنا المشتهر عند الفرنسيين.

1 ـ موسوعة آلفا الفرنسية تصف «البيوريتاني» بل تعرّفه بأنه : «ذلك الشخص الذي يتمسك بطريقه متصلبة بمجموعة من المبادىء الأخلاقية وخاصة في مجال الجنس. نقول : تربية بيوريتانية» أما تعريف البيوريتانية فتقول فيه : «هي حالة روحية لشخص بيوريتاني. وهي : مذهب وحزب البيوريتانيين»[4].

2 ـ إن «المعجم الموسوعي للتاريخ» المشهور بين المتخصصين في

---

(3) البعلبكي، منير، موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م، ص: 8/ 100.

(4) Dictionnaire Encyclopédique Alpha, Editions Grammont S.A., Lausanne, Suisse, 1983, P. 8/2379.

فرنسا يعرف مفردة بيوريتاني فيقول : «اسم يطلق على أعضاء الاتجاه الأكثر جذرية بين البروتستانت الأنكلوسكسون في القرنين 16 و17 الميلاديين»[5].

3 ـ في المعاجم اللُغوية الفرنسية المحترمة نجد «المعجم الكبير لاروس الموسوعي»، وهو بدوره يعرف البيوريتاني فيقول : «عضو في طائفة من البرسبيتاريين المتصلبين، الذين يرتبطون بشدة بقراءة مستديمة ومتكررة لكتابات الكتاب المقدس ـ (. . .) هو شخص يظهر صلابة شديدة في المبادىء في المثل : يتظاهر بالتطهر. (. . .) هو كل شخص يذكرنا حاله بالتقشف وتصلب البيوريتانيين. في المثل: يتكلم بلغة بيوريتانية». أما البيوريتانية فهي «. . . التصلب الخلقي والسياسي»[6].

4 ـ في أحد أكبر المعاجم اللغوية الفرنسية وهو «المعجم الموسوعي كيي» نجد تعريف البيوريتاني بما يلي : «. . . مجازاً : شخص يظهر تقشفاً كبيراً وصرامة مبالغاً فيها تجاه المبادىء أو القيم. (. . .) شخص فيه تصلب البيوريتانيين. نقول في المثل : قيم بيوريتانية». أما البيوريتانية فهي: «. . . مجازاً : التصلب في مجال القيم»[7].

5 ـ كيف وصلت هذه الظلال والمعاني والإيحاءات إلى الفرنسيين فتناقلوها على شكل مجازات واستعارات وتشبيهات وأمثال سائرة؟ لا شك أنهم نقلوها عن الإنكليز أنفسهم، فقد يكون صاحب البيت أدرىٰ بما فيه. وقد يكون التأثير وارداً من جيرانهم الكاثوليك الإيطاليين الذين دأبوا على تشويه كل طائفة تسعىٰ إلى الخروج عن الكرسي البابوي. لمَ لا وقد جاء في الموسوعة الإيطالية ما يعكس نظرة الناس عندهم لهذا الموضوع؟ قالت الموسوعة التي

(5) Mourre, Michel, Dictionnaire Encyclopédique d'Histoire, Editions Bordas, Paris, France, 1978, P. N -P/3738.

(6) Grand Larousse Encyclopédique, (en 10 Volumes), Librairie Larousse, Paris, 1963, p. 8/Pur.

(7) Dictionnaire Encyclopédique Quillet, Ed: 1977, Librairie Aristide Quillet, Paris, p. P.S/5570.

صدرت سنة 1949م ما يلي : «Questo nome suscettibile de essere inteso in maniera più o meno lato, pare incominciassee ad essera usato in Inghilterra, per indicare un partito religioso...»[8].

نستشف من هذا الكلام نوعاً من التبرؤ المصحوب باتهام الآخر، وربما نقلوها عن أهلها.

ج ـ المعاجم والموسوعات الإنكليزية

ماذا قال الإنكليز والأمريكان في موروثاتهم الأدبية عن صفات البيوريتاني؟ سوف نتتبّع ذلك في المعاجم أولاً ثم في الموسوعات:

1 ـ المعاجم الإنكليزية

1 ـ معجم لغة العالم البريطاني : لم يفت هذا المعجم أن يذكر أن هذه التسمية لم يتخذها أصحابها علماً لهم بل أطلقها عليهم خصومهم ليوحوا للمستمع أن هذه الطائفة شبيهة بطائفة الكاثاري (Cathari). ثم يأتي المحرر ليثبت المعنى المجازي للتسمية فيقول : «هو الشخص الصارم الحازم بشكل وسوسي أو حسّاس ومنضبط في حياته الدينية: بحيث يرىٰ نفسه دائماً في درجة بعيدة عن غايته»[9].

2 ـ معجم المدرسة العليا : «البيوريتاني، هو ذلك الشخص المنضبط جداً في مجالي القيم والدين»[10].

3 ـ معجم كولينز : «هو ذلك الشخص الذي يُنظر إليه على أنه مبالغ في

---

(8) Enciclopedia Italiana, Fondata da: Giovanni Treccani, Istituto della Enciclopedia Italiana, presidente Gaetano de Sanctis, (Ristompa Fotolica del volume 28 publicato nel 1935), Roma, Edizione 1949, p. 28/557.

(9) Britannica World Language Dictionary, by: Encyclopedia Britannica, Inc., (combined with) Standard Dictionary of the Englich Language, by: Funk & Wagnalls, International Edition, Chicago and New-York, 1963, p. 1/1024.

(10) High School Dictionary, by: E.L. Thorndike and Clarence L.Barnhart, 4 thed, Doubleday and Co., Inc., Garden City, New-York, 1965, p: 769.

حزمه في مجالي القيم والدين»[11]. نلاحظ أن هذا التعريف وضع النظرة الشعبية والعامة تجاه البيوريتاني في إطار وصفي ليؤكد على عزل رأيه عنها وربما توحي هذه الصياغة بشيء من النقد لهذه المسلمة. ومهما يكن من أمر في الصياغة فإن البديل مسكوت عنه، وكما يقول علماء الأصول عندنا «لا ينسب قول لساكت».

4 ـ معجم الموروث المصور في اللُّغة الإنجليزية : «هو ذلك الشخص الذي يحيا وفق التعاليم البروتستانية وبالأخص، ذلك الشخص الذي يرىٰ الرفاهية والمتعة رجساً. جاء في مقطع لإيروينغ ستون: «كانت له طبيعة بيوريتانية حادة حتى أنه يرىٰ كل متعة خارج المجال المعرفيّ غير أخلاقية». ندرك من هذا التعريف أيضاً أن استعمالاً بهذا المعنىٰ عرف طريقه إلى كبار الأدباء والكتاب في المجتمع البريطاني فاستعملوه في مجالات الإبداع الواسعة. وقد تسمت بهذا الاسم طائفة مهرطقة في ق 3 م[12] .

5 ـ معجم أكسفورد الإنكليزي المختصر في المبادىء التاريخية : نجد في هذا المعجم شيئاً من الإضافات المهمة؛ فهو يذكر أن التسمية ظهرت إلى الوجود سنة 1572م، وأول من استخدمها من اللُّغويين اللاتينيين دي كونجي (Du Conge)، وأول لغوي فرنسي استخدمها هو رونزار (Ronsard). وبعد ذكر أصولها وفروعها واشتقاقاتها يذكر المحرر أن المفردة في بداية أمرها كانت تعبر عما جعلت له، أما الاستخدام العدائي لها فلم يظهر إلا متأخراً. ثم يورد المعجم بعض تطورات الكلمة حيث كانت تعني سنة 1577م كل عضو في أي طائفة دينية أو حزب يظهر تطهراً خاصاً في النظرية أو التطبيق. تحول المعنىٰ سنة 1589م فصار يطلق مجازاً على كل شخص متشدد وموسوس في قضايا الدين. صارت تطلق للتهكم سنة 1592م من كل شخص يظهر التزمت

---

(11) Collins Concise Dictionary of the Englich Language, William Collins Sons and Co. LtD., London and Glasgow, 1st. ed., 1978, p: 608.

(12) The Heritage Illustrated Dictionary of the Englich Language, Houghton Mifflin Company, Boston, International Edition, 1979 (First pub. 1969).p. 2/1061.

والانضباط والوسوسة أو يتظاهر بذلك في مجالي الدين والقيم. جاء في هذا المعنىٰ ما حكاه الأديب البارع شاكس (Shaks): «.. لكن كان بينهم بيوريتاني يتغنىٰ بنشيد الإنشاد، وينشغل بذلك لقضاء وقته»، وجاء في رواية فولر (Fuller): «كان مشمئزاً من أسماء البيوريتانيين الكئيبة». كان الناس يضربون المثل بالبيوريتاني أو مزاجه حيث دوِّن ذلك سنة 1606 و 1607م وهو تشبيه نادر الاستعمال في عصرنا. وقد حافظت الكلمة على أهم معانيها حتى سنة 1832م حيث نجد عبارة تقول «من الممكن أن يكون التقشف المعتدل مطلوباً، من غير تطهرية».

وظهر التهكم القاسي من صفة البيوريتاني ابتداءً من سنة 1853م حيث نجد في نص أدبي هذا المقطع «لقد تحول إلى البيوريتانية ما دام صالحاً لغير فائدة أو عمل». زادت وتيرة النقد سنة 1878 إذ نجد مقطعاً أدبياً آخر جاء فيه. «لا أريد أن أُعلم بطريقة فجة أو بيوريتانية». وقد أخذت اللفظة هذه معنى سياسياً واقتصادياً ابتداءً من سنة 1885م حيث صارت تعني كل عضو في أي حزب غير ديني أو في مدرسة فكرية يمارس انتماءً متطرفاً إلى مبادئه. ويوصف المتصلبون الاقتصاديون بعبارة «بيوريتانيو المبادىء الاقتصادية». ذكر الأديب ريتش (Rich): «قالوا إنه بيوريتاني، دقيق وموسوس وصارم، وهو غير قادر على تسيير مؤسسة من نوع الجانتلمان». ولم يفت المعجم أن يذكّر بإيراد مقارنة بين معنىٰ الكلمة سنة 1573م عندما كانت تعني «صرامة مبالغ فيها وتشدد» ومعناها سنة 1592م أي بعد قرابة عشرين سنة تقريباً عندما صارت تعني التدقيق بدل التضييق الوسوسي المتشدد حتى تحولت اللفظة تماماً إلى لفظة التدقيقية بكل ما تحمل من معاني علمية غير نفسية (Precisianism). [13]

---

(13) The Shorter Oxford Englich Dictionary on Historical Principals; prepared by: William Little, H.W.Fowler and Jessie Coulson; revised and edited by: C.T. Onions, 3rd. edition completely reset with Etymologies revised by: G.W.S. Friedrichsen and with revised addenda; Clarendon Press, Oxford, 1980 (1st pub. 1933), p. 2/1711.

من هنا ندرك أن النجاري باي في معجمه الفرنسي العربي لم يكن بعيداً كل البعد عن جو هذا المصطلح.

6 ـ معجم وبستيرز التاسع المعهدي الجديد : «هو كل شخص يمارس أو يدعو إلى التشدد الكبير أو يعلم قانوناً أخلاقياً أطهر من ذلك الذي تعارفت عليه الناس» ويعرف التطهرية في مكان آخر بأنها «الانضباط الصارم والتقشف خاصة في قضايا الدين والسلوك». وقد أرخ هذه التعريفات بسنة 1573م[14].

* ـ هذه هي النماذج المعجمية التي عالجت الكلمة في حالاتها اللغوية المختلفة وتوسعت في إيراد تطور مدلولاتها عبر العصور. إنها تحمل مجموعة من المفاهيم تعكس إجماعاً نفسياً تجاه هذه الطائفة وأتباعها مادامت اللغة كائناً حياً يعيش في المجتمع.

2 ـ الموسوعات الإنكليزية :

لا شك أن الموسوعات تتطرق إلى المواد التي تختارها بشيء من التفصيل دون تركيز على الجانب اللغوي وحده، وفي هذا فرصة للتعرف على جو التسمية وخلفياته وموحياته ومضامينه من أجل الوصول إلى حضور الطائفة الحضاري، هل هو ضارب جذوره وراسخ أم هو جسم مصطنع ومغروز بلا جذور.

«موسوعة كتاب العالم» هي الموسوعة التي مكّنتنا من أخذ نظرة تعليلية اجتماعية عن هذه الطائفة حيث تذكر أن تسمية البيوريتان لم تستعمل إلا سنة 1566م تقريباً، رغم أن معتقدات الطائفة وأفكارها كانت قد ظهرت في القرن 15 قبل ذلك. استعملت التسمية حقيقة للدلالة عن كل شخص محسوب ضمن الجسم الكبير بل الجماعة الكبيرة للبروتستانت في إنكلترا. إن الجملة الحساسة جاءت في مطلع الفقرة الأولى مباشرة، تقول فيها الموسوعة

(14) A.Merriam Webster, Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Merriam Webster Inc., Publishers, Springfield, Massachusetts, U.S.A, Ed: 1988 (Principal Copyright 1983), p: 956, 957.

«بيوريتاني، إنه ذلك الاسم الذي فُهم دائماً بشكل خطأ، وبالتالي وقع استعماله في غير محله». لا شك أن عبارة كهذه تحمل دفاعاً مباشراً عن الشخصية ضد اسم العلم الذي تحمله، وتأتي بتعليل قد يكون مقبولاً ثم تهرب عن البديل مادامت قد تحملت مسؤولية النقد والدفاع والتوضيح. بهذا تكون هذه الموسوعة قد ٱنفردت عن بقية الموسوعات بالجرأة في التقديم والتعليق فضلاً عن المحتوىٰ الموضوعي والتاريخي[15].

لقد اكتفت مجموعة من الموسوعات بذكر الجانب التاريخي وربما الأدبي فحسب دون إعطاء التعبيرات المجازية أهمية خاصة، نذكر منها الموسوعة البريطانية (جزئية سنة 1964)، (كلية 1981)، والموسوعة البريطانية الجديدة (جزئية 1977م)، (كلية 1990)، وموسوعة العصر الجديد (عام 1980)، والموسوعة الأمريكية (عام 1979م).

المبحث الثاني: في الأدب

أ ـ إنتاج المخالفين :

دخلت الشخصية البيوريتانية عالم الأدب عندما تهكم منها مجموعة من كبار الأدباء نذكر من هذه الأعمال الشهيرة : .

1 ـ بيوريتانيو إيكوسيا : قصة ألفها الأديب الشهير والتر سكوت سنة 1816م. وظهرت سنة 1817م. تدور أحداث الرواية حول شخصين أساسين هما العاشقان إديث بيلندن وهنري مورتن، وقد ذكر الروائي في هذه القصة تطرف الكمرونيين من أبناء هذه الطائفة في السنوات الأخيرة من حكم الستيوارتيين[16].

2 ـ مسرحية الكومت بيبولي : هذه المسرحية مستوحاة ومقتبسة من القصة السابقة، مخرجها وموسيقيها هو الفني الإيطالي فنسنزو بلليني. أنتجت

(15) The World Book Encyclopedia, Field Enterprises Educational Corporation, International Edition, W.D., p. 15/803, 804.

(16) Gr. Larousse Ency. op. cit., p. 8/pur.

هذه المسرحية وعرضت لأول مرة في باريس سنة 1835م. نقلها إلى الفرنسية بوفي (E.Bouvet) في السنة نفسها وكانت تلك سنة وفاة مؤلفها. وقد عُرضت لأول مرة في أمريكا سنة 1844 بمدينة نيويورك. مكان القصة التي كتبها بلليني (Vincenzo Bellini) يوجد بجانب وداخل حصن في مدينة بليموث بإنكلترا. زمنها هو القرن 17م عندما نشبت الحروب الأهلية بين البيوريتان والملوك الستيوارتيين (Stuarts). تقوم الحبكة على علاقة الحب التي قامت بين «إلايفرا»، ابنة قائد بيوريتاني، وبين اللورد آرثر تالبوت المحب للملوك الستيوارتيين. يساعد آرثر الملك شارل الأول على الهرب، وإلايفرا عندما تجد نفسها أنها تُركت وهرب عنها حبيبها تفقد صوابها. ينتصر البيوريتان ويمنحون العفو للناس فتجتمع هي بحبيبها من جديد وتتعافى. ترفع الميلوديا العالية بغناء «أنا بيوريتاني» وتظهر الألوان المتفرقة لتناسب قاعات المسرح في القرن 19. تقع مسرحية بلليني في ثلاثة فصول[17].

نلاحظ أن هذا الاقتباس نقدي يرد على رواية والتر سكوت (Walter Scott) التي اقتبس منها، وما ذلك النشيد النهائي إلا أغنية الانتصار في إثبات الذات، وأخشى أن تكون تلك الألوان الحاضرة والمفرقة بشكل منهجي أن ترمز إلى يهود الدياسبورا (يهود الشتات).

3 - البيوريتاني : رواية كتبها الأديب أوفلاهرتي (O'flaherty)، صدرت في 1932 إنها من روايات القرن الذي نعيشه مع أن التنظيم البيوريتاني كان قد اندثر قبل ذلك بمدة غير قليلة. لا شك أن المؤلف يحس آثار الغرس ومدارسه الوفية[18].

كان هذا نموذجاً عن الأدب العاكس لصورة البيوريتاني في المجتمع الأوربي على وجه الخصوص. فهل غفل البيوريتانيون عن استخدام الأدب في الدفاع عن أنفسهم والدعوة إلى معتقداتهم وطائفتهم؟.

(17) Ency. Americana, Op. cit., p. 23/20.

(18) Dic. Ency. Quillet. Op. Cit. p. P.S/5570.

ب ـ إنتاج البيوريتان :

لم تقف أدبيات البيوريتان عند حدود الكنيسة، فمن أجل تأصيل هذه الأدبيات وتعميمها في جميع شرائح المجتمع، كان لا بد من بناء هيكل أدبي فوق قواعدها الفكرية، عكس ذلك ملتون Milton في قصيدته «الفردوس المفقود» حيث يقول: «إن الله سيشق لليهود طريق البحر ليعودوا فرحين مسرورين إلى وطنهم، كما شق لهم طريق البحر الأحمر ونهر الأردن عندما عاد آباؤهم إلى أرض الميعاد، إنني أتركهم لرعاية الله، وللوقت الذي يختاره من أجل عودتهم».

هذه هي بعض أفكار الطائفة واضحة صريحة عن فلسطين وكُلف الأدب بحمل وزرها على كاهله.. بالإضافة إلى ميلتون، ترددت أفكار مشابهة في قصائد وأعمال أدبية للورد بايرون Lord Bayron، وكولريدج Colridge، وألكسندر بوب Alexander Pope، ووليم بليك William Blacke، كما ترددت في كتابات جان راسين Jean Racine وجاك بوسويه Jacque Bossuet. وتعتبر رواية جورج إليوت George Eliot «دانيال ديروندا» من الأدبيات التوراتية التي تنبأت بقيام إسرائيل جمهورية تسود فيها العدالة والحرية والرخاء[19].

بعد هذه الجولة في اللغة والأدب نستطيع أن ندخل في تحديد بقية العناصر الحساسة في الموضوع وإثرائه وخاصة في باب العقيدة والفكر العقدي وما يتبعه من جدل منطقي.

الفصل الثاني: العقيدة والفكر العقدي

مبحث مسردي نقدي

نستطيع أن ندرس عقائد الطائفة وأفكارها من خلال مجموعة من الأطر حتى نصل إلى نقاط تميزها عن بقية الطوائف، والتميز الأهم يكمن في العقيدة.

1 ـ الاختلاف الواضح بين فرق طائفة البيوريتان نفسها في أصول العقيدة

---

(19) السماك، محمد، الأصولية الإنجيلية أو الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي، نشر : مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ط: ع 1993م، ص : 52.

وفروعها، ومع ذلك فإن هناك قواسم مشتركة تجمع بينها. وسوف نلاحظ أن الافتراق الجوهري حول أي نقطة حساسة يؤدي بالضرورة إلى تمييز المختلفين بتسميات طائفية لا تلبث أن تنمو أو أن تموت بموت أصحابها. لا يفوت «موسوعة كتاب العالم» أن تقرر أن الخلاف بين البيوريتان ما هو إلا خلاف راجع للدرجة. ثم يمضي المحرر فلا يبين معنى الدرجة ولا يعطي تفسيراً أو تعليلاً لكلامه[20].

2 ـ إن هناك مبادىء كالفينية كثيرة تم اعتمادها من قبل مجموعة من البيوريتان[21]، بل نسبت الموسوعة الأمريكية ذلك إليهم جميعاً، واعتبرت التطهرية مرحلة من مراحل نمو الإصلاح البروتستانتي ما دام التطهريون كانوا عازمين على إصلاح إنكلترا بمذهب جون كالفن John Calvin (1509م ـ 1564م) كما تم إصلاح مدينة جنيف به من قبل[22]. لقد كانوا متأثرين بعلوم الإلهيات المسيحية التي كتبها كالفن وزوينغلي (Zwingli) وبولينجر (Bullinger) ولذلك لعبوا دوراً حساساً زمن حكم الملكة إليزابيث الأولى حين اعتمدوا في مجادلاتهم وحركتهم على هذه الأدبيات[23].

3 ـ اعتماد كامل لعقيدة كالفن ومنهجه الذي دوّنه في «المقالات التسع والثلاثون» وفي هذه المقالات يورد كالفن كل الأسرار الدينية المسيحية ولم يثبت إلا سرين تقديسيين فحسب (Saréments) هما التعميد والعشاء السري (La cène). [24] ومن هذه التحديدات يقع الوضوح في الطرح سواء كان صالحاً أو فاسداً. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه المقالات كان قد كتبها كالفن سنة 1563م في سويسرة.

4 ـ رد الاعتقاد في تحول القربان. وهذا البند من اعتقادات كالفن (transubtantation)؛[25] فالقربان مبدأ في الدين، يوجد في كثير من الثقافات

---

(20)، (21) World Book Ency.. Op. Cit. p. 15/803.

(22) Ency. Americana. Op. Cit., p. 23/20.

(23) Gr. Larousse Ency. Op. Cit., p. 8/pur.

(24)، (25) Dic. Ency. d'Histoire, Op. Cit., p: N -P/3738.

وبأشكال مختلفة، والدافع إليه هو نفسه الذي يدفع الإنسان إلى تقديم هدية الاستعطاف عند الغضب. وفي الكتاب المقدس أمثلة لقرابين كثيرة، كقصة هابيل وتقديمه أبكار غنمه، وافتداء إبراهيم لابنه بكبش سمين (التكوين)، وتقديم يفتاح ابنتهُ محرقة تقرباً إلى الرب (القضاة 11: 20ـ40). ومن أهم قرابين العهد القديم: الحَمَل (خروج: 12)، والتيس (أخبار : 12). ويعتبر صلب المسيح أعظم تضحية في التاريخ عند المسيحيين، ويرمز له بالحمل المقدم للذبح، ويعتبر التناول (والأكل) ذكرىٰ لذلك ومواصلة للتضحية[26]. وتسمي الكنيسة الكاثوليكية القداس ذبيحة القداس. وفي المسيحية قرابين أخرىٰ، كالشموع تقدم للكنائس، أو تماثيل الحمَل الصغيرة الفضية تعلق فيها. أما القربان المقدس، الذي نحن نتحدث عنه، فهو خبز يقدم في القداس عند الكاثوليك والأرثوذكس تصنعه الكنيسة من دقيق صاف على شكل قرص[27]. يزعم المؤمنون بالقربان المقدس أن الخبز والخمر اللذان يُقدمان فيه للناس يتحولان إلى جسد المسيح ودمه. وقد رد على هذا الزعم جمع من علمائنا قبل كالفن بقرون عديدة، وكان منهم العلامة ابن قيم الجوزية رحمه الله في كتابه «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح».

جاء كالفن فرد هذا الاعتقاد، فما كان من البيوريتان إلا أن يسفهوا مقولة الكاثوليك والكنيسة الشرقية في ذلك.

5 ـ رد الاعتقاد في الحضور الحقيقي ليسوع أثناء تقديم القداس. إنه رد كالفن لتلك العقيدة القديمة المشهورة. إن هذا الرد والذي سبقه ساعدا في انتشار الكالفينية آنذاك في بريطانيا[28].

6 ـ العودة إلى بساطة العقيدة. هذه الدعوة أجمع المؤرخون على إثباتها لهذه الطائفة. عندما نسمع عن بساطة العقيدة بهذا الشكل ينتابنا شعور بالارتياح، لكن عندما نتساءل عن كيفية هذه البساطة نجد الجواب معقداً

---

(26)، (27) غربان، محمد شفيق (إشراف/ مجموعة من الباحثين)، الموسوعة العربية الميسرة م .س .ذكره، ص : 2/1374.

(28) Dic. Ency. d'Histoire. Op. Cit., P: N -P/3738.

ويكفي من تعقيده بعض ما مر بنا من أصول وجزئيات عقيدتهم[29].

7 ـ الاستفادة العقدية من الروافد البروتستانتية الأخرىٰ: تكونت عقيدة هذه الفرقة في بداية أمرها من العقائد التي دونها وليم تينداليل (William Tyndale)، وتوماس كرانمر (Thomas Cranmer)، ومجموعة أخرى من البروتستانت الأوائل في إنكلترا ممن وثق البيوريتان في أمانتهم على الكتاب المقدس إنّ البروتستانت الأوائل في إنكلترا كانوا من المذهب العقدي الإنساني على نهج ديسيدريوس إيراسموس (Desiderius Erasmus)، وقد كانوا ملزمين على العمل في إطار مبادىء مارتن لوثر (Martin Luther)، وتمكنوا في النهاية من التوفيق بين الاهتمام الإنساني «والالتزام في سبيل يسوع». ولم تتمكن العقيدة الكالفينية من البيوريتان إلا في العشرية الأخيرة من القرن 16م، عندها حاول البيوريتان دمج هذه العقيدة مع بقية العقائد السابقة بطريقة متناسقة[30].

8 ـ الاستناد إلى عقيدة لاهوتية نابعة من الكتاب المقدس. سموا هذه العقيدة بـ «إلاهيات العهد»، وهي محاولة تنسيق منهجي بين أفكار كالفن العقدية من جهة وموروثات العقيدة اللاهوتية الإنكليزية. تحدث كاهن الآباء الحجاج، وهي نحلة داخل فرقة البيوريتان، وهو جون روبنسون (John Robinson) عن بركة عقيدة كالفن عليهم فقال: «لم يتمكن البيوريتان من أن يكرزوا ويحصلوا على نتائج فورية إلا بعد ما عثر عليهم ذلك الرجل العظيم المخصوص لله، كالفن، الذي رأىٰ مبكراً أنه ليست الأمور التي تملك نسبة أكثر من الحق والحقيقة قادرة على الوصول إلى نتائج لم يكن هو قد قدرها في كلمته المقدسة»[31].

9 ـ الفكر العقدي نابع من مؤلفات المفكرين البروتستانت والأحبار، يأتي على رأسهم زوينكلي (Huldrych Zwingli)، مارتن بوكر (Martin Bucer)، هاينريش بولينجر (Heinrich Bullinger) وبياترو مارتيري فرميلي (Pietro Martire Vermigli). وبدون مفكرين وجدليين كهؤلاء يستحيل التغلب

---

(29) World Book Ency., Op. Cit., p. 15/803.

(30)، (31) Ency. Britannica (Macro). Ed: 81, Op. Cit., P. 15/307.

على الخصوم والمناوئين والمنافسين حيث لا تفلح الطائفة في دعوتها بل تخسر باستمرار ما كسبته من أتباع وفي النهاية لن يبقىٰ فيها إلا كل من كان خاوي الوفاض وانتسب إلى اسم الطائفة فحسب ليكسب مصلحة مؤقتة إلى حين[32].

10 ـ محاربة كل تأويل أو تحريف عقدي ولو كان في مجال التطبيق فحسب[33].

11 ـ الإيمان بإله أقوىٰ[34]. لا نستطيع أن نخالفهم في هذا الاعتقاد مادام يتوافق مع ما جاءت به العقيدة الإسلامية، لكن هل حقيقة يكمن معنىٰ هذه العبارة في صيغتها الظاهرية؟ إن هذه الصيغة غريبة على المسيحيين بل هي مرفوضة لأنها تعبر عن إله مخصوص لشعب بعينه لا لكل الناس، بل هذه العبارة نفسها هي عبارة منقولة حرفياً عن العقيدة اليهودية.

خالجت اليهود عقيدة أن يهوه هو أعظم وأقوىٰ آلهة القبائل طُرّاً، وأنه كان على ذلك ربّاً يعلو كل الأرباب، وأخيراً أنه كان الرب الحق الوحيد. وانتهىٰ الأمر بالشعب اليهودي بأن اقتنعوا ـ على بكرة أبيهم ـ بأنهم الشعب المختار للرب الأوحد في الأرض قاطبة[35].

إن هذه النتيجة التي حدثت لليهود نجد كل المصادر التاريخية تثبتها للبيوريتان وخاصة في أمريكا. لم تكن الأدلة تنقص اليهود ولا التطهريين عن الإله الأقوى مع تصريح أو تلميح لخصوصيته بهم. جاء في سفر الخروج حوار بين يهوه وفرعون بعد أن ضرب يهوه فرعون عدة ضربات، فخاطب يهوه فرعون «لكي تعرف أنه ليس مثلي في الأرض، ولكن لأجل هذا، أبقيتك

---

(32) Ency. Britannica (Macro.) 1981. Op. Cit., p. 15/307.

(33) Dic. Ency. Quillet, Op. Cit.,p: P.S/5570.

(34) Ency. Americana. Op. Cit., p. 23/20.

(35) هـ. ج. ويلز، معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة، 1956م، ص : 2/ 55. (نقلاً عن) د. المراغي، محمود أحمد، أشعيا نبي إسرائيل وأزمة الكيان اليهودي القديم، دار العلوم العربية، بيروت، الطبعة الأولى، (1412هـ ـ 1992م)، ص : 362، 363.

حياً، لكي أريك قوتي، ولكي يعلن اسمي في كل الأرض» (خروج 9: 14 و 16ع ج).

في غمرة الاقتباس أو التأثر باليهود نجد البيوريتان ينسون ما بأيديهم من الكتاب حيث نفى بولس الرسول (للدعوة المسيحية) أي نظرية أو فكرة تثبت صفة الاختيار الإلٰهي لشعب من الشعوب حيث قال (في العهد الجديد): «إن الله ليس لليهود وحدهم بل لجميع الأمم» (رسالته إلى أهل رومية 3: 29).

12 ـ يؤمن التطهريون بالكتاب المقدس وبوجوب طاعته وعدم الخروج عنه[36]. وقد أخذ الأوائل منهم على أنفسهم عهوداً أن يلزموها سلطة «كلمة الله» دون تدخل أي مخلوق أو وساطته[37].

13 ـ يؤمنون بوجود جنة ونار كجزاء في الآخرة عن أعمال الدنيا. وقد كانت هذه المسلمة الإيمانية غير مشكوك فيها أول الأمر وتحولت فيما بعد إلى نقطة جدالية[38].

14 ـ يؤمنون بالخطيئة الأصلية مشاركين في ذلك بقية الفرق المسيحية إذ يعتقدون أن الإنسان يخرج من بطن أمه عاصياً لأن معصية أبيه آدم تلزمه هو أيضاً ولن يشري نفسه إلا بالخلاص الأبدي الذي لن يحصل عليه إلا إذا آمن بيسوع وبأنه الابن الوحيد لله (تعالى الله عن ذلك) وأنه قدمه ليصلب حتى يفدي المؤمنين به من خطيئتهم الأصلية[39].

15 ـ يعتقدون نصياً أنه يمكن قيام «كنيسة قديسين» أي جماعة دينية كاملة من القديسين[40]. وهم في هذا يعلمون أنها أقرب إلى الحلم منها إلى الواقع، فضلاً عن أنها توحي بانعكاس من عقلية نخبوية أو ربما ترفعية.

16 ـ التحول عن المعصية والضلال، ومعنى التوبة شرط أساس للقبول

---

(36) Ency. Americana. Op. Cité. P. 23/20.

(37) Ency. Britannica (Macro), 1981, Op. Cit., p. 15/307.

(38) Ency. Americana, Op. Cit, p. 23/20.

(39) Ency. Americana, Op. Cit, p. 23/20.

(40) Dic. Ency. d'Histoire, Op. Cit, p. N P/3738.

الإيماني عند الله. تعرفها الموسوعة الأمريكية على أنها تلك اللحظة غير العادية التي تدخل فيها المغفرة الممنوحة القلب فيحس بها المرء في جسده وروحه[41]. إن هذه النوعية من الاشتراط خاصة بالبيوريتان، وهي مرتبطة بعقيدة القضاء والقدر المستمدة من تعاليم كالفن. قالت الموسوعة البريطانية الحديثة، إن هذا الاشتراط لم يكن إلا من أجل إثبات الذات والبرهنة على أنهم أرواح مترشحة فاختارها الله من أجل تغيير العالم[42].

17 ـ «القديسون المرئيون»: إن الذي ينجح في تجربة التحول والتوبة يأخذ شخصية جديدة. سوف يدخل مجموعة «القديسين المرئيين» (Visible Saints)، وهؤلاء هم كل شخص يبيّن بسلوكه أن شغله وهدفه الوحيد في حياته يرتكز على خدمة الرب[43].

18 ـ الخوف من ضياع الإيمان. إن هذا الخوف لا يبقى في إطار الغيرة على دين نفسه أو الختام بسوء الخاتمة لكنه يتحول في كثير من الأحيان، بفعل الوسوسة، إلى مرض الماليخوليا الذي يسيطر على الحياة ويحولها إلى جحيم. ومع هذه الحالة قد يتمكن المريض من إخفاء الجانب المظلم في البيوريتانية وذلك ما يعرضه أكثر إلى مرض ثاني هو مرض الإرهاق القاتل[44]. ونستطيع أن نستطرد مع الموسوعة في أن هذا غير معقول لكنه محتمل.

في إطار موضوع التوبة والخوف من تضييعها ألف الأديب البيوريتاني جون بيونيان رواية سنة (1678م) عنوانها «تقدم الحجاج». يجعل الروائي بطل قصته مرتحلاً من مدينة الخراب إلى جبل صهيون (Mount Zion)، كان يخفي وراء ثقلاً يتعبه، إنه رمز خطاياه. عند كان يمشي سقط في حفرة (الفشل). أخذ يبحث عن طريق سوي قريب منه (الحقيقة الدينية). عندما وصل إلى الطريق الواسع وجد نفسه أن الثقل قد سقط عنه فقفز قلبه من شدة الفرح،

---

(41) Ency. Americana, Op. Cit., p. 23/20.

(42) New Ency. Brit. (Macro), 1990, Op. Cit., P. 9/809,810.

(43) Ency. Americana, Op. Cit., p. 23/20.

(44) Ency. Americana, Op. Cit., p. 23/20.

لكن هناك عدة مشكلات تنتظره. كان عليه أن يشكل في صدق حبه ليسوع، كان عليه أن يصمد أمام المغريات والمغويات الفارغة. أثناء عرض هذه القصة يفصل بيونيان معاناة البيوريتاني في رحلته من الخطيئة إلى المغفرة. وبعدما يحصل على الغفران يتمكن من العيش كقديس ظاهر في العالم وليس له.

إن صفة الخوف على صدق الإيمان هذه لازمة للفرد التطهري. إن القديس يراجع نفسه كل يوم لينظر فيها فيرىٰ قلبه ومدىٰ صدقه في اتباعه ليسوع. لقد تمكن وزير كنسي بيوريتاني من وضع قائمة في 60 قاعدة لإرشاد نفسه في إتقان هذه المراقبة. وهناك آخرون مثله ينافسون أنفسهم في الوصول إلى نتائج قلبية أحسن[45].

19 ـ الحصول على الخلاص ممنوح إلٰهياً لعدد محدد من البشر وليس لكل الناس عندما جاء البيوريتان بهذا المعتقد كادوا أن يكونوا الوحيدين من بين الطوائف المسيحية قاطبة في القول به. زعموا أنه الله تعالى يصطفي قدرياً مجموعة من الأشخاص محددة العدد، وليس كل الناس، ثم يمنحهم الخلاص الأبدي تكرماً منه وفضلاً. كانت نظرية الاصطفاء الغيبي، كما تقول الموسوعة الأمريكية، طريق البيوريتان الكلامي للقول بأن الخلاص الأبدي لا يمكن الحصول عليه بصالح الأعمال. لقد استنتجوا بأنه مادام المرء غارقاً في خطيئته الأصلية فإن أي عمل يصدر عنه لا يمكن أن يرضي الرب، وعلى هذا فإن منحه للخلاص يأتي في صفة المنحة والهدية والتفضُّل لا في صفة المقابل عن عمل كان قد قدمه الإنسان. يمكن للإنسان أن يعرف ما إذا كان من بين المصطفين أم لا وذلك من خلال عملية التوبة الدينية وخوض غمارها ومعرفة ما يحدث أثناءها وما ينتج عنها[46].

كانت هذه العقيدة شاذة ولكنها اليوم هي المعتمدة عند أكثرية الطوائف المسيحية تقريباً؛ فالمختارون للحياة الأبدية (144000) شخصاً فحسب، والسر في ذلك مرتبط بأسباط بني إسرائيل الاثنىٰ عشر والذي يتألف كل سبط فيه من

(45)، (46) Ency. Americana, Op. Cit., p. 23/20.

اثني عشر ألفاً[47]. إن هذا البند بعينه هو من العلامات الفارقة بين الطوائف المسيحية من جهة والطوائف المسيحية الصهيونية؛ فالفرقة التي تعتقد هذا الاعتقاد فهي من الفرق المسيحية الصهيونية.

20 ـ الرضىٰ والتسليم لقضاء الله وقدره. إن هذا التسليم والرضىٰ له عدة جوانب قد تكون متناقضة في بعض الأحيان حيث يدفعهم هذا الإحساس إلى اعتبار أنفسهم كأنهم فوق جموع الناس المذنبة، وأنهم هم نوع من شعب مختار[48].

استمدت التطهرية هذا البند العقدي من الكالفينية. إن البيوريتاني يجد فيه دوافع متميزة إلى العمل وجمع المال. لقد أجرى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber) في دراساته المشهورة بحثاً عن الجانب الاجتماعي للإيمان بعقيدة القضاء والقدر فقال «إنه يعطي للمؤمن شعوراً عارماً بالوحدة الداخلية، إنه يثير عدم انبهار بالعالم، الذي يصبح منذ ذلك الحين حقلاً للفتح الاقتصادي والتقني. إن البيوريتاني يجد اليقين في قدره عندما يتقن عمله وبدون هوادة، وعندما تنجح مؤسساته المهنية. إن الحياة عنده صراع متقشف، ولا يمكن لأي طارىء أن يثبط من عزيمة المؤمن الذي يدعمه شعوره بأن قضاءه وقدره قد كتبا من قبل. وما دامت قيمه تمنعه من التمتع المطلق بخيرات هذا العالم، فإن البيوريتاني، يلجأ إلى تكديس رأس ماله، واستثماره من أجل الإنتاج أكثر، وهكذا يطمئن إلى خلاصة ـ البيوريتانية تظهر هنا كعامل حساس في تكوين العقلية الرأسمالية الأنجلو سكسونية ـ لقد بقيت البيوريتانية بعد نهاية تجاربها الثيوقراطية، ولو بشكل لا شعوري، ملهمة التجار والماليين والاقتصاديين في الشرق الأمريكي»[49].

21 ـ يعتقد البيوريتان بمفاهيم المسيحانية. وهذه النقطة علامة فارقة بين

---

(47) حمادة، حسين عمر، شهود يهوه بين برج المراقبة الأمريكي وقاعة التلمود اليهودي، دار قتيبه والوثائق، دمشق، ط : 1، (1411هـ ـ 1990م)، ص : 24، 25.

(48) Gr. Larousse Ency., Op. Cit., p. 8/pur.

(49) Dic. Ency. d'Histoire, Op. Cit., p. P -N/3738.

الفرق المسيحية التي اخترقتها الصهيونية وتلك التي بقيت سالمة.

تفسر الطوائف المسيحانية بداية العالم واستمراره ببعض مرويات التوراة، فقد نظم يهوه (بني إسرائيل)، وجعلهم أمة، وأعطى عبرها دستور شرائعه الكاملة، ثم وعدهم بأنهم إذا أطاعوا شريعته فسيجعلهم أمته المختارة، غير أن بني إسرائيل لم يحفظوا الشريعة، بل إنهم خرقوها مراراً، وهذا يعني أنهم لم يستطيعوا أن يقيموا حكومة يهوه المنشودة، كما أن سقوط ممالك بابل ومادي وفارس واليونان والإغريق يشير إلىٰ فشلها أيضاً في تأسيس الحكومة المنشودة، ثم كان المجيء الأول للمسيح الذي انتهىٰ بصعوده للملكوت الأعلى.

أما المجيء الثاني للمسيح فيسبقه سقوط حكومة الشيطان السياسية والاجتماعية الموجودة على الأرض.

ويمكن تقسيم العوالم السابقة إلى ثلاثة عوالم هي:

العالم الذي كان، والعالم الحاضر الشرير، والعالم الآتي حيث يسكن البر.

1 ـ العالم الذي ابتدأ من الخليقة حتى الطوفان، وكانت تحت سلطة الملائكة، ولكنه انتهىٰ إلى الخيبة والفشل.

2 ـ العالم الحاضر الشرير، الذي هو تحت سلطة إبليس.

3 ـ العالم الآتي والذي سيكون عصر بر وبركة.

إنهم يرون في مجيء المسيح المنتظر (المسيا) هو علامة انتهاء العالم الشرير الذي يعرف في التوراة بوقت النهاية.

وقد سمح يهوه للأمم غير اليهودية بالسيطرة على شعوب الأرض سبعة أزمنة رمزية كما تذكر التوراة، وهي ذات المدة التي سيقع فيها القصاص على أتباع العقيدة اليهودية[50].

وضع يهوه علامات على طريق المعركة الكونية العظمىٰ القادمة والتي ستسقط فيها أمم الأرض لأتباعه وللذين يحبون أن يشاهدوا مجده وعدله

---

(50) شهود يهوه، م. س. ذ، ص : 125، 127.

الدموي. لقد عيّن يهوه زمان حرب هرمجدون القريبة والتي ستسبق أسعد أيام الجنس البشري على مدىٰ تاريخه، وأن جموعاً كثيرة يزداد عددها باستمرار تنتظر مجيء هذه الحرب الكونية. وهذه الكارثة التي ستحدث على نطاق عالمي ستجيء مع نهاية (وقت النهاية) أي في الوقت الذي يصل فيه العالم إلى منتهاه ولكن ذلك التاريخ لا يدركه أي إنسان على وجه التحديد. ولكن المسيحانيين يخمنون أن وقت نهاية العالم بات قريباً استناداً للمؤشرات التوراتية والواقعية:

1ـ توراتياً: إن الوقت الباقي للشيطان منذ تم طرحه إلى الأرض هو زمان قليل (رؤيا 12: 12).

2 ـ واقعياً: إن الكثيرين من الأحياء الباقين منذ الحروب المدمرة الماضية سيبقون أحياءً حتى اندلاع نيران هرمجدون المدمرة[51].

هذا معتقدهم الذي نقلوه عن اليهود ثم سمموا به معتقدات بقية الطوائف اللاحقة. إن المسيحانية اليهودية تستند إلى نصوص كثيرة في سفر أشعيا تبشرهم بمجيء سيدنا عيسىٰ عليه السلام فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ثم عمدوا إلى التأويل يمنون به النفس ويكذبون به على أطفالهم، فمرة ينتظرون المسيا، ومرة ينتظرون ملكاً، وأخرىٰ ينتظرون مهدياً، ولكن دائماً حسب ما تهوىٰ أنفسهم وما تختار. وسوف يبقون في الانتظار إلى أن يهل عليهم المسيح الدجال، إذا لم ينتبهوا من غفلتهم.

إن المسيحانيين المسيحيين يعتمدون على سفر أشعيا ثم على رؤيا يوحنا اللاهوتي؛ فالمجيء الأول للمسيح الذي بشر به أشعيا مضىٰ وانقضىٰ، أما المجيء الثاني فلا نجد له ذكراً صريحاً ولا مستتراً في كل نصوص الكتاب المقدس. يعتمد المسيحيون في إثبات ذلك على رؤيا يوحنا، ولكن رؤيا يوحنا مردودة شكلاً ومضموناً فاسم صاحبها منحول ومحتواها غير معقول ولا مقبول. لم يقع الاتفاق في تأويل رؤيا يوحنا لأنه رآها وهو يقظ، ولذلك ظهرت مدرستان تفسيريتان لهذه الرؤيا؛ مدرسة الحقيقة ومدرسة الرموز. إن

(51) شهود يهوه، م. س. ذ.، ص: 158.

الذين يفسرون صورة التنين في الرؤيا بأنها دولة عظيمة أو حاكم متغطرس، هؤلاء واهمون، واتخذوا دينهم لهواً ولعباً.

إن هذه الدراسة تقع في إطار التنبيه على الاستغلال البشع للنصوص الدينية من أجل التآمر على فلسطين وعلى بلاد المسلمين وعلى الأمة الإسلامية، هو أمر يجب عدم التغاضي عنه، خاصة بعدما وصلت الصهيونية إلى إقناع مجموعة من الطوائف المسيحية بالواجب الديني في المساعدة الشاملة وربط المصير بالمصير.

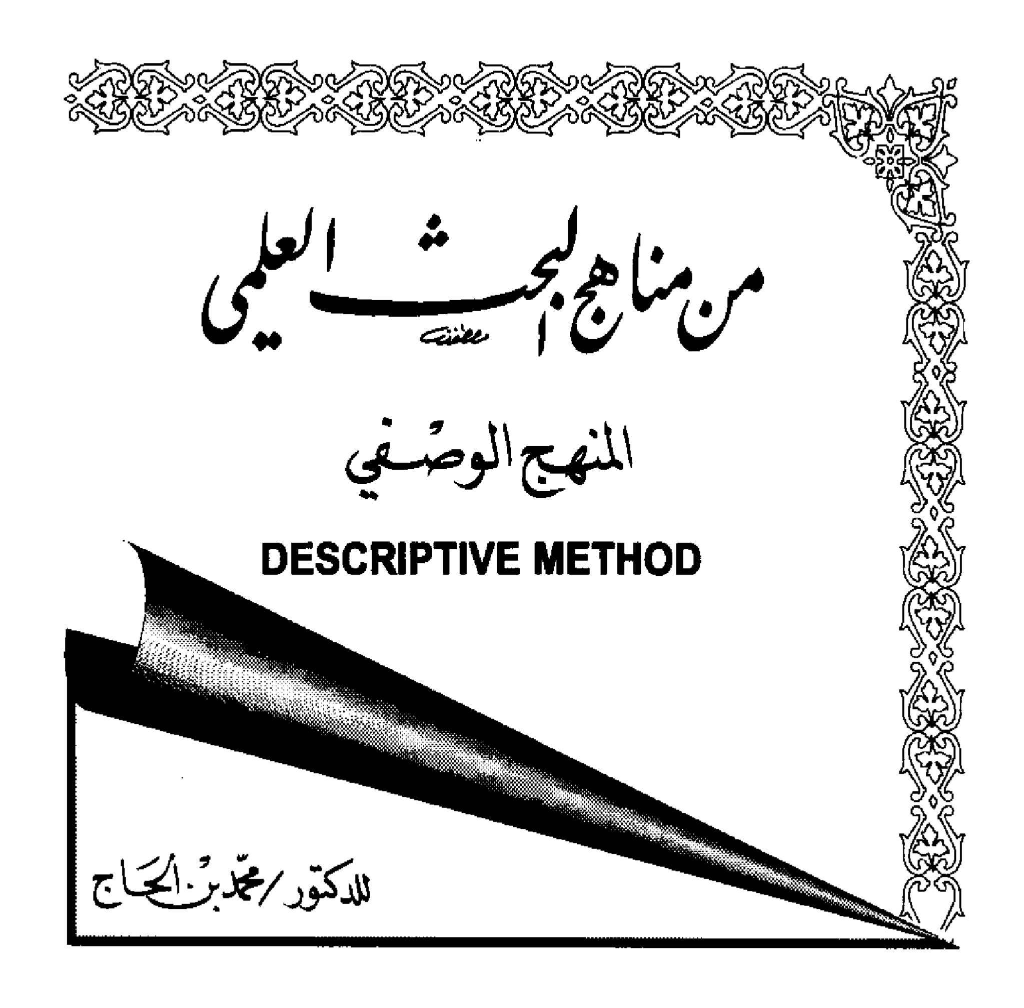
* هذه هي أهم الأسس التي تقوم عليها عقيدة البيوريتان وفكرهم الجدلي.

*** خلاصة البحث :**

كنا قد قسمنا البحث إلى قسمين؛ الفصل الأول في اللغة والأدب والفصل الثاني في العقيدة والفكر العقدي. في الفصل الأول تتبعنا رحلة الكلمة بين اللغات فمن العربية إلى الفرنسية والإيطالية لتستقر بنا الكلمة عند الإنكليزية. كنا نقدم في كل مرة المعاجم على الموسوعات، وعند نهاية فصل اللغة لم ننس الاستفادة من حدائق الأدب ونقف عند المتخاصمين فيها. إنها مشكلة البيوريتان.

عندما جئنا إلى الفصل الخاص بالعقيدة لم نستعمل فيها المباحث ولا كثرة التبويب بل استعملنا فيها طريقة كالفن في مقرراته اللاهوتية. سردنا النقاط وجعلنا ترتيبها خاضعاً لأهميتها الترتيبية لا الموضوعية فبدأنا بنقاط وبنود مصادر عقائد هذه الطائفة، ثم جئنا إلى أصول العقيدة عندهم بما يتطابق مع أصول الإسلام عندنا كالإيمان بالله وملائكته وكتبه...، ثم جئنا إلى فروع العقيدة وملحقاتها، كما حاولنا أن نؤخر بعض النقاط التي كانت تحتاج إلى شرح وتعليق طويلين يشوّشان على القارىء.

إنها دراسة لغوية دينية اجتهدت أن تبتعد قدر المستطاع عن جوانب التاريخ حتى تفرد له بحثاً آخر عن بداية الطائفة ونهايتها وآثارها الباقية في تنقل معها بين موطنها الإنكليزي وملجئها الهولندي ومستقرها الأمريكي، إن أمد الله في أعمارنا وبارك أعمالنا.



الوصف هو أحد مكونات العملية البحثية وإحدى مراحلها الأساسية وأهدافها المهمة، إنه يعني رصد الظواهر وتسجيل الملاحظات عنها، وما بينها من علاقات ودلالات، مادية أو معنوية. ذلك لا يمكن أن يتم إجراء أي نوع من أنواع البحث في غياب الوصف، كما لا يتأتى للإنسان إيجاد بديل عنه في هذه المهمة. وقد بلغت أهمية الوصف درجة عند المدرسة الوضعية أن عدته الوظيفة الجوهرية للعلم[1]. ومع ذلك، فهو ليس الغاية الوحيدة أو النهائية للبحث العلمي، إن مهمة المنهج الوصفي قد تكون غاية أحياناً في حد ذاتها، إذا كانت طبيعة البحث أو الدراسة المستهدفة لا تتجاوز وصف المشكلة أو

(1) انظر: أساليب البحث العلمي ص 79ـ 80.

الظاهرة وتسجيلها ورصد جزئياتها وما فيها من علاقات متبادلة. ومن هنا نجد الباحث أو الدارس يضع عنواناً فرعياً لبحثه أو لكتابه أو لمحاضرته يقول فيه: دراسة وصفية، وهذا في مقابل أبحاث أو دراسات أخرى، تحمل عنواناً فرعياً آخر يقول مثلاً: دراسة نقدية تحليلية، أو بحث فلسفي نقدي، أو بحث تحليلي نقدي، أو دراسة تاريخية تحليلية... الخ. أما باستثناء ذلك، فإن المنهج الوصفي مرحلة أساسية وخطوة ضرورة، وأداة جوهرية في سائر الأبحاث الأخرى تاريخية أو تجريبية، أو تحليلية نقدية، أو بنيوية، أو توليدية، أو تكاملية... الخ، حيث لا يستغنى عنه، ولا يستعاض عنه بأي بديل. وهذه حقيقة تذكرنا بوحدة المناهج العلمية وتكاملها. فالاستنباط والاستقراء والتمثيل ضمن إطار المنهج الاستدلالي، وكذا المنهج التاريخي، والتجريبي، والوصفي، كلها تتداخل خلال عمليات التفكير، وتتعاون في تشابك معقد، خلال صياغة البحث العلمي وتحليل أفكاره ومناقشته، دون أن يلاحظ الإنسان هذا أو يفكر في حدوثه، وإذا ما تأملنا مجريات المنهج الوصفي، فإننا نلاحظ بوضوح الطابع الاستقرائي في وسائله لجمع البيانات وتقصّيها وتصنيفها وإعدادها للتحليل والتفسير.

ويعتمد الوصف أساساً على المدركات الحسية عن طريق الحواس الخمس التي مكنت الإنسان من ذلك. لكن هذه الحواس لا تستطيع أن تدرك مباشرة إلا جانباً ضئيلاً من هذا الوجود، لذلك ابتكر الإنسان أجهزة مختلفة تكبر أدق الموجودات (الميكروسكوب الالكتروني) وتقرب أبعد الموجودات (التلسكوب الفضائي الإلكتروني) وأجهزة تسجل أعلى درجات الحرارة، وأخرى ترصد أدنى دركات البرودة.. أجهزة تقرأ بواطن الأجساد وأعماق المحيطات وطبقات الأرض، وأخرى تقدر أبعاد الزمن وتكتشف المجرات والسدوم. وسيظل الإنسان يطور أدواته تلك في سبيل الحصول على وصف أدق وأصدق. وهناك خلف هذه الوسائل جميعها العقل، هذا الضابط المراقب، يتتبع العمليات، ويصنفها، ويدرس علاقاتها، ويفسر دلالاتها المختلفة.

ويمكننا بعد هذا أن نحدد أنواعاً متعددة للمنهج الوصفي وأساليب مختلفة لإجرائه، تتباين من مجال إلى مجال، حيث إن طبيعة التخصص العلمي للباحث هي التي تفرض عليه الأسلوب المناسب، والأدوات المعينة، والوسائل الضرورية لذلك. وفي إطار الدراسات الإنسانية بعامة، يمكن تقسيم البحث الوصفي إلى ثلاثة أقسام هي: ـ

- المنهج أو الدراسة المسحية Survey Study.
- المنهج أو الدراسة الارتباطية Correlation Study.
- المنهج أو الدراسة المقارنة Gasual comparative Study.

وهي مناهج فرعية، يرجع الفضل فيما هي عليه الآن من تطور، وفيما يمكن أن تصل إليه في المستقبل القريب والبعيد، إلى جهود العلماء في ميادين الدراسات التربوية والنفسية والاجتماعية والأنتروبولوجية واللغوية الحديثة.

إن المنهج الوصفي من خلال ما تطور إليه، يمتلك إمكانات كثيرة متنوعة. فهو لم يعد حبيس المكتبة في حدود المادة العلمية التقليدية، بل صار طليقاً بين أدوات المعامل، وإجراء المقابلات والدراسات الحقلية المختلفة، وجمع المادة المسموعة والمرئية، ورسم الجداول وإعداد الرسومات البيانية والأشكال التوضيحية، وترميز البيانات واستخدام الحاسوب، بل وصل الأمر إلى إدخال مادة مثل الإحصاء في مجال الدراسات العليا ودوائر البحث العلمي، بسبب الأهمية القصوى لهذه المادة في تحليل البيانات العلمية DATA واستخراج النتائج الدقيقة منها.

المنهج الوصفي عند علماء المسلمين قديماً

كان هذا المنهج من أبرز المناهج التي سيطرت على التفكير العلمي عند أسلافنا المسلمين، وبخاصة في المراحل التمهيدية الأولى لتقعيد العلوم، بعد محاولات استقراء مادتها العلمية، ثم تصنيفها وتحليلها واستنباط القواعد الكلية منها. وما تلك الجهود التي بذلها علماؤنا القدامى لجمع أنواع النصوص والأخبار: الدينية والتاريخية واللغوية والأدبية، إلا صوراً من المنهج الوصفي

التقريري الذي يرجع الفضل إليه في جمع المادة العلمية الخام التي عكفت أجيال العلماء عليها بالدراسة والتحليل والاستنتاج والنقد والتمحيص.

كذلك فإن المنهج التجريبي الاستقرائي الذي رفع بنيانه علماؤنا المسلمون في مجالات الكيمياء والأحياء والطبيعة والفلك والصيدلة والطب والملاحة والصناعات والحِرف المختلفة، إنما قام على أساليب المنهج الوصفي داخل المعامل «والبيمارستانات»[2] وبين الأواني والمخابير والمشاريط وأدوات القياسات والمكاييل وخلط العقاقير والمواد والمعادن. ولقد تمكن مئات من أساطين العلم أمثال ابن الهيثم وابن سينا وجابر بن حيان والخوارزمي، والطوسي والزهراوي وابن النفيس وابن ماجد وابن البيطار وغيرهم وغيرهم، من أن يتقدموا بالعلم الإنساني خطوات بعيدة، ويغدوا أساتذة لأوربا في عصر النهضة، بفضل المنهجية العلمية التي انتهجوها والتي كان قوامها المنهج الوصفي، بوصفه جزءاً جوهرياً في البنية العضوية للبحث العلمي في كل المجالات. ونقف قليلاً عند تجربة علمائنا القدامى في دراسة اللغة وتقعيد النحو والصرف والعروض، نسوقها مثالاً على استخدامهم المنهج الوصفي إلى جانب المنهج المعياري في تقعيد هذه العلوم.

لقد لاحظ الدارسون أن اتصال أوليات النحو العربي بالواقع اللغوي كان اتصالاً مباشراً، والواقع اللغوي هو الاستعمال، والاستعمال هو من أهم الركائز للمنهج الوصفي، لأن الوصف قرينة الاستعمال. وقد تمثل هذا الاتصال في تلقي النصوص من أفواه الرواة ومشافهة الأعراب والنقل عنهم، وقد أدى هذا إلى استقراء اللغة واستنباط القواعد منها. وقد تولى القيام بهذه المهمة علماء لامعون منهم الخليل والكسائي اللذان يُعدان من أهم مصادر كتاب سيبويه، وكذلك فعل أبو عمرو بن العلاء وأبو عبيدة والأصمعي والمفضل الضبي وحماد الراوية وغيرهم[3].

ونظراً لاعتماد الكوفيين أساساً على السماع، وتوسعهم في النقل،

---

(2) البيمارستانات: هي المصحات والمستشفيات كما كانت تسمى أيام الحضارة الإسلامية العربية.

(3) انظر: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث ص 14ـ 16.

وتناولهم القياس تناولاً لا يمس روح النص اللغوي، وتجنبهم التأويلات والتوجيهات المتكلفة، امتازت مدرستهم بطابع هو أقرب إلى المنهج الوصفي الذي لا يخضع للمعيارية prescriptive .[4]

كذلك اتسمت جهود أولئك القدماء عامة بتناولهم الظاهرة اللغوية على أساس الشكل أكثر من كونها على أساس المعنى، ومعلوم أن الشكل أو الظاهرة هو من صميم عناية المنهج الوصفي ومن مبادئه الأساسية[5] .

هذا كله يعني أن الدراسات اللغوية عند علمائنا المسلمين كانت قد بدأت وصفية في كثير من أصولها، ثم انتهت فيما بعد القرن الرابع الهجري إلى المعيارية.

لقد حدد أولئك العلماء حدوداً زمانية هي عصور الاستشهاد اللغوي، كما حددوا حدوداً مكانية للقبائل التي نقلوا عنها وقبلوا الرواية منها، وبانتهاء الحد الزماني وتهدم الحد المكاني بفعل الهجرة وانتقال الأعراب ودخول الأعاجم واختلاط البيئات العربية بهم، توقف المنهج الوصفي وساد المنهج المعياري، حفاظاً على تراث الأمة الديني واللغوي والعلمي، وصوْناً للغة نفسها من أن تميع وتفسد، فيصنع ذلك سداً منيعاً يتعاظم مع امتداد الأزمان، فيحجب الأمة عن تراثها، ويفصل مستقبلها عن ماضيها العريق.

كذلك كان الأمر في علم العَروض. فبعد أن قام الخليل بن أحمد بعبقريته العلمية الفذة باستقراء أوزان الشعر الذي انتهى إليه من الجاهلية وصدر الإسلام، وتقعيد أضربه وأعاريضه وقوافيه، من خلال منهج وصفي مسحي تحليلي، لم يُبقِ للذين جاؤوا من بعده شيئاً ذا بال يضاف إلى نظرية الأوزان العربية التقليدية التي تحولت على أيدي العروضيين التقليديين القدماء والمحدثين أيضاً إلى قواعد معيارية صارمة لا يجوز الخروج عنها بحال. أجل، كانت هناك رؤية أخرى عميقة وثريّة لأوزان الشعر لدى ابن سينا والفارابي، وحازم القرطاجني بصورة أخص، وهي رؤية متأثرة بالمفهوم

---

(4) ، (5) المرجع السابق ص 23.

الأرسطي في هذا المجال، لكنها للأسف لم تجد صدى في صدور المبدعين من الشعراء[6] وبقيت مهجورة إلى القرن الحالي حيث توسعت وتنوعت أبحاث الإيقاع الشعري للقصيدة التقليدية والقصيدة ذات المعمار المتنوع الحديث.

والموشحات، تلك الإضافة الرائعة في عالم الشعر والإيقاع، هي أيضاً لاقت عناية من قبل عدد من الدارسين القدامى الذين استطاعوا من خلال منهج وصفي استقرائي أن يستنتجوا قواعدها وبنائها الفني، بيد أن هيمنة المعيارية لم تطل معها، لأنها بطبيعتها جنس شعري مُرَفّه، ما لبث أن اختفى عند شعرائنا القدامى مع انصرام الفردوس المفقود في الأندلس، وعودةِ الشعراء في العصور المتأخرة، وأكثرهم نظامون، إلى الخضوع لأحكام معيارية الأبحر الخليلية التقليدية ببنائها المعياري المعروف.

وفي هذا القرن الميلادي العشرين، بعد أن عاد للشعر العربي شبابه ورونقه، وعاد إلى عطائه المتألق، حاول شعراء محدثون كثيرون تجريب مذاقات موسيقية جديدة، وإيقاعات تعكس روح العصر وغربته وقلقه وما يعانيه الإنسان العربي المعاصر، وكان أن واكب الدارسون هذه التجارب المتعددة في موسيقى الشعر العربي الحديث، من خلال دراسات وصفية شارك فيها أعلام مثل: نازك الملائكة ومحمد النويهي، وشكري عياد، ومحمد المرزوقي، وكمال أبو ديب، وعلي عشري زائد، وغيرهم. وكان هَمُّ هذه الدراسات محاولة تقعيد وتأسيس، ومحاولة إقناع بجدواها ومبررات وجودها.

وقد قامت صراعات وحوارات بين أنصار المنهج الوصفي ممن يباركون التجديد ويدافعون عنه، وأنصار المنهج المعياري الذين يهاجمون ويتندرون على مبدعي هذا الشعر الحديث بأوزانه الحديثة، ولا يعترفون بالشعر إلا إذا كان خليلي الأبحر بصورتها المعروفة. وبعد ما يقرب من نصف قرن من عمر

(6) يمكننا أن نستثني من هذا الحكم موقف الشعراء من وزن وافد هو وزن الدُّوبَيت الذي أُخذ عن العروض الفارسي، واستجابت له قرائح عربية كثيرة، حتى شكلت (ديواناً) ضخماً جمعه أحد العلماء المعاصرين، وهو الأستاذ الدكتور مصطفى كامل الشيبي، ونشرته جامعة طرابلس منذ ما يقرب من ربع قرن في طبعة ممتازة وعنوانه (ديوان الدوبيت في الشعر العربي).

هذه التجارب الحديثة، التفت النقد إليها ليقول كلمته فيها. وقد صدرت عدة دراسات في هذا الشأن، منها كتاب (أزمة الحداثة في الشعر العربي الحديث) للدكتور أحمد المعداوي من المغرب، (دار الآفاق 1993م)، و(حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر) للأستاذ كمال خير بك، عن دار الشروق ـ بيروت 1983م.

ونعود الآن إلى المنهج الوصفي ذاته، كما يمارس في دوائر البحث المعاصر القائم على الاستقراء، لنقف على تفصيلاته من خلال طرق الدراسات التي يضمها في مجالات الدراسات الإنسانية خاصة.

يرى علماء المناهج الحديثة أن المنهج الوصفي يهتم بدراسة وقائع الحوادث والأشياء والعادات والظواهر، ولا يتوقف عند الوصف والتوضيح، بل يتجاوزهما إلى التحليل والتفسير والاستنتاج.

ولتنفيذ هذا المنهج يمكن إجراء إحدى الطرق المختلفة الآتية، أو الاستعانة بأكثر من طريقة منها في آن واحد، وهي:

أولاً: طريقة الدراسة المسحية Survey Method

وهي تسعى عادة إلى تكوين صورة متكاملة عن ظاهرة محددة أو مشكلة قائمة أو حادثة معينة، ثم مقارنتها بأخرى معيارية متشابهة، لأجل الفهم أو معرفة الأسباب أو الحل أو التحسين أو التطوير، أو لأجل هذه الأغراض جميعاً أحياناً.

ثانياً: طريقة دراسة التغير أو التطور Developmental Method:

وهي تتبع نماذج التغير أو التطور أو النمو، ومراحل نموها في الظاهرة أو المشكلة المدروسة، وذلك عبر فترة زمنية محددة، وتتضمن هذه الطريقة الدراسات الآتية:

1 ـ دراسة الاتجاهات Trends Study، وهي تُعنى بمصدر الاتجاه أو الاتجاهات التي يتخذه التغير أو التطور في الظاهرة المدروسة.

2 ـ دراسة المتابعة وتسمى بالدراسة الطولية زمنياً Lingitudinal Study،

وذلك لمعرفة العلاقات والأسباب والآثار الحادثة في تطور أو نمو الظاهرة، عبر عدة أشهر أو سنوات.

3 ـ دراسة العينات المقطعية Cross - Sectional study، وذلك بأخذ عينات من جميع القطاعات أو الفئات أو العوامل المتوفرة، لدراستها في آن واحد والتعرف من خلالها على حقيقة الظاهرة المدروسة.

ثالثاً: طريقة الدراسة الارتباطية Correletional method:

وهي تعنى بتحديد العلاقة بين متغيرين (في المشكلة أو الظاهرة المدروسة) أو أكثر من متغيرين قابلين للقياس، وتحديد درجة هذه العلاقة. ويمكن تصنيف الدراسات الارتباطية إلى[7]:

أ ـ دراسة العلاقات بين المتغيرات Related Studies وبصفة خاصة في الدراسات الاستكشافية Exploratory Studies حيث المعلومات عن الظاهرة والمتغيرات محددة، وكذلك في حالة افتقاد الدراسات أو البحوث السابقة عن المشكلة أو الظاهرة المدروسة.

ب ـ دراسة التنبؤ بحدوث الظواهر أو الوقائع Prediction Studies، وهذا يعتمد على مدى ارتفاع درجة الارتباط وتكرار تلك الظواهر والوقائع.

رابعاً: طريقة دراسة الحالة Case Study:

وهي لا تمثل «طريقة بذاتها، بقدر ما تمثل إطاراً إجرائياً يمكن خلاله تنفيذ البحث العلمي باستخدام إجراءات عديدة مناسبة كالمقابلات والاستطلاعات والسجلات الملفات/ والملاحظة المباشرة»[8].

خامساً: طريقة الدراسة المقارنة للأسباب Causal Comparative Study:

وتُعنى بتحديد أسباب الحالة الراهنة للظاهرة موضع الدراسة، وهي تتطلب «إجراءات تختلف اختلافاً واضحاً عن البحوث التي تستخدم التقرير الذاتي كالاستفتاء (الاستبانة) أو المقابلة، أو التي تستخدم الملاحظة ولذلك

---

(7) انظر البحث العلمي في المجال الرياضي 214 ـ 217.

(8) البحث العلمي كنظام ص 69.

يمكن اعتبار البحث السببي المقارن منهجاً منفصلاً عن المنهج الوصفي»[9].

الخطوات التطبيقية الأساسية:

تتمثل أهم الخطوات التي يسلكها الباحث في تطبيق تلك الطرق أو المناهج الوصفية الفرعية فيما يأتي[10]:

1 ـ تحديد المشكلة أو الظاهرة موضع الدراسة.

2 ـ مراجعة الدراسات والمعارف السابقة التي تناولتها.

3 ـ وضع الفروض عن طريق تجزئة المشكلة ووضع عدة أسئلة عنها.

4 ـ تحديد خطة تنفيذ الدراسة أي رسم مخطط أو هيكل مفصل بها.

5 ـ تحديد العينات والمصادر وأدوات جمع البيانات ومقاييسها وأساليب/إجراءات تحليل البيانات وتفسيرها.

6 ـ تنفيذ جمع البيانات وتحليلها.

7 ـ تفسير البيانات وتطوير الاستنتاجات المناسبة.

8 ـ استخراج النتائج وتحديد التوصيات أو المقترحات الممكنة.

أدوات مقاييس جمع بيانات البحث الوصفي[11]:

هناك مجموعة متنوعة من الأدوات والمقاييس، منها:

1 ـ الاختبارات العادية والمقننة.

2 ـ استطلاعات الآراء أو الاتجاهات.

3 ـ الملاحظة المباشرة وغير المباشرة.

4 ـ المقابلات الشخصية.

---

(9) البحث العلمي في المجال الرياضي ص 227.

(10) انظر البحث العلمي كنظام ص 66 ـ 67 ـ والبحث العلمي في المجال الرياضي ص 149.

(11) انظر المصدر السابق ص والبحث العلمي في مجال الرياضي ص 161ـ 204 الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي ـ الفصل السابع 186ـ 225.

5 ـ الاستبيانات.

6 ـ الأجهزة العلمية للرصد والقياس والفحص والتحليل والتصوير والقراءة والطباعة والنسخ وتخزين المعلومات.

والجدير بالذكر أن لكل أداة وسيلة من الأدوات/ الوسائل مزايا، كما أن لها عيوباً حددتها كتب البحث العلمي[12]، وعلى الباحث حين يختار إحدى تلك الأدوات أو الوسائل أن يراجع ما لاحظه العلماء عنها من مزايا ومن مآخذ، لكي يكون على بينة منها، فيستثمر المزايا ويتجنب العيوب، ويستفيد من أجل تحقيق دراسات أدق وأشمل، ومن أجل الوصول إلى نتائج أكثر صحة وإفادة.

مراجعة البيانات لإجراء التحليل والمقارنة والاستنتاج:

على الباحث أن يراجع جميع البيانات التي جمعها من مختلف المظان العلمية عن طريق الأدوات والأساليب المذكورة، لكي ينتقل إلى مرحلة تحليل تلك البيانات والمقارنة فيما بينها واستخراج النتائج النهائية منها. وتتم هذه المراجعة عادة بمراعاة الآتي[13]:

أولاً: التكملة أو التتميم Comleteness:

ويقصد بها التأكد من أن جميع الأسئلة والاستفسارات الموجهة قد جمعت لها أجوبتها المطلوبة، وفي حالة افتقاد بعض الأجوبة أو المعلومات الجزئية، فعلى الباحث استدراك ذلك واستكمال النقص أو استبعاد الأسئلة والبيانات الناقصة في حالة فشله في استكمالها.

ثانياً: الدقة Accuracy

وتعني التأكد من دقة المعلومات والبيانات في جزئياتها الدقيقة من حيث

---

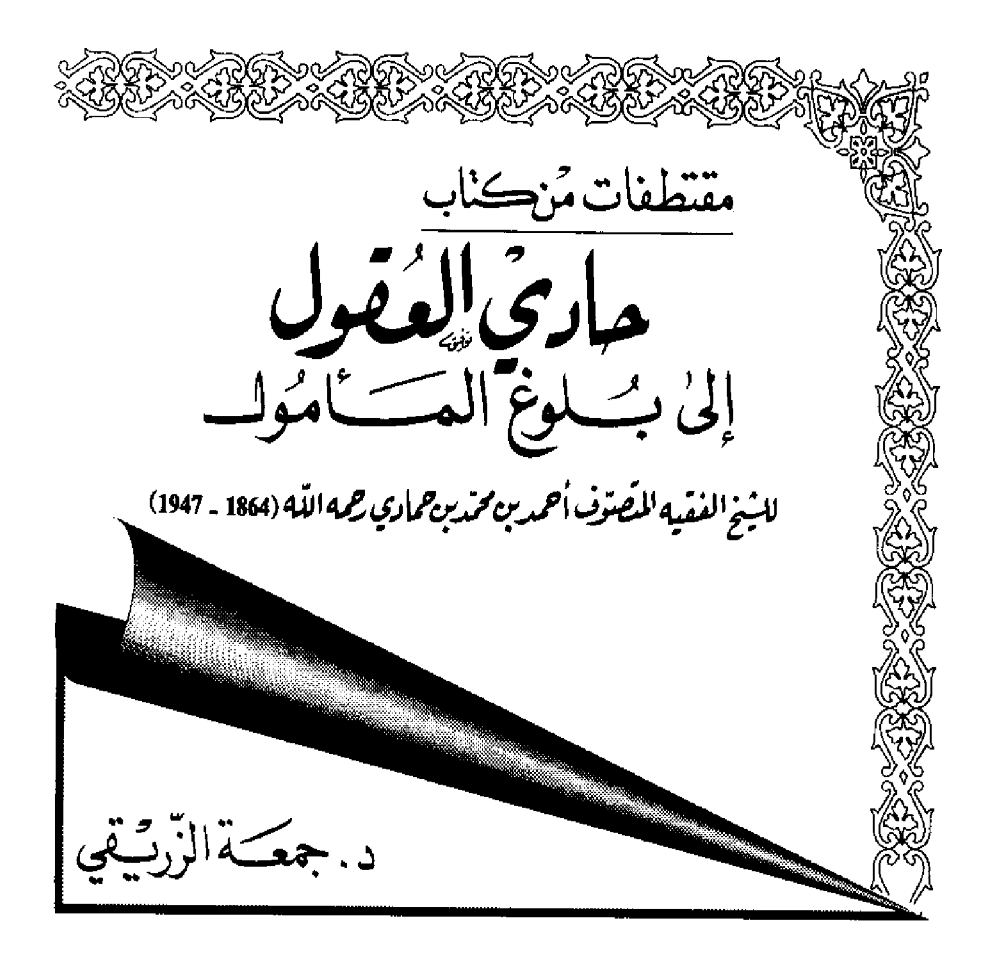
(12) أساليب البحث العلمي ص 442ـ 461، والموضوعية والتحليل 195ـ 197 و204 ـ 208 ـ و 212ـ 215 و 217ـ 219 والبحث في المجال الرياضي ص 172ـ 175 و 179ـ 182 و 194ـ 196.

(13) انظر: البحث العلمي في المجال الرياضي/ ص 197، والبحث العلمي كنظام ص 168.70.

صحة نقل النصوص والأرقام وهجاء الكلمات وضبطها وصحة إحالتها إلى مصادرها ومراجعها المنقولة عنها.

ثالثاً: الاتساق Uni formity:

ويعني التأكد من أن إجراءات التعليمات المقرونة بوسائل جمع المادة العلمية ووسائلها وتفسير الأسئلة كانت متماثلة بين القائمين بالمقابلات الشخصية والأشخاص الذين يقومون بتفسير الأسئلة وذلك ضماناً لسلامة النتائج ودقتها.



ترك لنا علماؤنا الأجلاء ثروة علمية تتمثل في مجموعة من المؤلفات ظهر بعضها من خلال حركة إحياء التراث، وما زال أغلبها مخطوطاً يحتاج إلى من يزيح عنه ستار النسيان والإهمال، كما أن الغموض ما زال يكتنف حياة هؤلاء العلماء، فبعضهم ليس له ترجمة على الإطلاق، ومن كانت له ترجمة فهي مختصرة لا تشمل كل حياته وآثاره العلمية، ودوره في الحياة الثقافية اللهم إلا فيمن حظي بدراسة خاصة من بعض الباحثين، ولا سبيل إلى معرفة تاريخ ليبيا الثقافي ودورها الحضاري في النهضة العلمية إلا بإحياء تراث الآباء والأجداد في كل المجالات، ولن يتأتى ذلك إلا بتحقيق آثارهم وكشف الغطاء عنها بتوجيه الباحثين وطلبة الدراسات العليا في الجامعات والمعاهد إلى دراسة حياتهم ومؤلفاتهم والكشف عن دورهم العلمي والتربوي والإصلاحي في جميع المجالات التي عرفوا من خلالها.

وفي هذا المجال نميط اللثام عن شخصية علمية من فقهاء بلادنا الحبيبة ولد وعاش وتربى في هذه البلاد، ولم تكن له رحلة علمية سوى رحلاته إلى الأراضي المقدسة لأداء فريضة الحج والزيارة، فكل علمه وثقافته مأخوذ على شيوخ بلده وعلمائها، ذلكم هو الشيخ الفقيه أحمد بن محمد بن حسن بن بلعيد بن حمادي رحمه الله.

ولد هذا الفقيه ـ رحمه الله ـ في الساحل بمنطقة الهنشير من ضواحي مدينة طرابلس الغرب يوم الأحد أول محرم سنة 1281 هـ الموافق 5/6/1864 فرنجي وهو ينتمي إلى أسرة معروفة بالصلاح والقيام بالوظائف الدينية، فجده الشيخ حسن بن بلعيد بن حمادى كان إماماً لجامع بن حمادى في قبيلة البراهمة بزليطن[1] وهو الذي أرسل ابنه ـ والد المؤلف ـ الشيخ محمد بن حمادي إلى مدرسة جامع مراد آغا بتاجوراء لتلقي العلم، فمكث فيها فترة ثم عين إماماً لجامع الشط بالهنشير التي قضى فيها بقية حياته يؤم بالناس الصلاة ويعطي الدروس إلى أن توفاه الله في سنة 1315 هـ 1897 إفرنجي عن عمر يناهز السادسة والتسعين سنة، وبذلك يكون الشيخ أحمد بن حمادي قد حظي بتربية والده منذ نشأته الأولى.

درس الشيخ أحمد بن حمادي على عدة شيوخ كان من أجلّهم وأقربهم إلى نفسه الشيخ محمد الأمين بن إبراهيم بن عبد النور، ومن شدة تأثره بهذا الشيخ وضع كتاباً في مناقبه تحت عنوان «منح رب العالمين في مناقب شيخنا الأمين» يتضمن حياته وسيرته وعلمه وشيوخه وطريقته الصوفية وسنده في تلك الطريقة، كما ترجم لبعض أفراد أسرة شيخه وذكر بعض تلاميذه، والمراثي التي قالها فيه بعد وفاته[2] كما درس على الشيخ محمد عبد المولى الهنشيري

---

(1) تم تعيين الشيخ حسن بن بلعيد بن حمادي جد المؤلف إماماً لجامع أولاد بن حمادي البراهمة بقبيلة البراهمة بزليطن بموجب الأمر الصادر عن يوسف باشا القره مانلي بتاريخ 17 ذي القعدة 1221 هـ.

(2) الكتاب يضم 88 صفحة من الحجم المتوسط، ما زال مخطوطاً لدى أسرة المؤلف ولهذا الكتاب نظير ألفه الشاعر محمد بن علي الشريف زغوان بعنوان «ألفية المواهب السّنيّة في مناقب الحضرة الأمينية» مكون من ألف بيت من الشعر على بحر الرجز يضم مقدمة من عدة مباحث وعدة أبواب، تضم المقدمة حقيقة الكرامة والدليل على وجود الولاية وتقسيماتها والصحبة وما =

في الزاوية العروسية الكائنة بقرب جامع بيت المال بمحلة الهنشير، وترجم له أيضاً في نفس الكتاب ذاكراً نبذة عن حياته وسيرته وزهده وعبادته، والكتب التي ألفها، والكتب التي استنسخها بنفسه، وأنه كان يُعلّم القرآن الكريم لأبناء المسلمين بجامع بيت المال، وله الباع الطويل في الحفظ والرسم والوقف وهي من علوم القرآن، وله اليد الطولى في الفقه والتوحيد والتصوف وعلم الفرائض. ولا يستبعد أن يكون الشيخ أحمد بن حمادى قد أخذ عن علماء عصره في تلك الفترة، منهم الشيخ محمد كامل بن مصطفى وتلميذه الشيخ عبد الرحمن البوصيري والشيخ محمد الضاوي، والشيخ محمد العكاري، فلو ظهرت مؤلفات الشيخ بن حمادي كلها لعرفنا من خلالها الشيوخ الذين تلقى عنهم.

كان الشيخ أحمد بن حمادي رحمه الله ذا هيبة ووقار، له أخلاق كريمة، لا يفتر عن ذكر الله آناء الليل وأطراف النهار، كثير المطالعة للكتب ويكثر من التهاميش عليها له حظ وافر في النظم والنثر والسجع، وكان يعمل في البيع والشراء على قدر الحاجة في دكان صغير بمنطقة الهنشير، ولم يسع إلى طلب الدنيا حيث كان شعاره (خذ القناعة من دنياك وارض بها واجعل نصيبك فيها راحة البدن)[3] ولا يدل هذا على الكسل والخمول أو الدعوة إليه، بل ذلك يتفق مع طريقة الشيخ الصوفية التي تنبذ الدنيا وتتجه إلى الآخرة، فهو يدعو إلى راحة البدن من عناء العمل لأجل الكسب المادي لكي يخصص وقته لطلب العلم والعبادة لأنهما وسيلة النجاة في الدنيا والآخرة وبهما يتقرب الإنسان إلى ربه، وهذا أساس التصوف، ولهذا لم تكن حرفته إلا من أجل العيش بتجارة بسيطة وزراعة الأرض، ولم يمارس أية وظيفة أخرى، واقتصر على إعطاء الدروس في المساجد، وفي بيته لخواص الطلبة على عادة علماء البلاد، والإفتاء للناس عندما يتوجهون إليه بالسؤال.

= يتعلق بها ومحبة أهل الله والفرق بين الجذب والسلوك وزيارة الأولياء والطرق الموصلة إلى الله تعالى، أما الأبواب الثمانية فهي في ترجمة الشيخ محمد الأمين بن إبراهيم من عبد النور، وبالرغم من وجود كتابين عن هذا الشيخ غير أن المصادر لم تذكره.

(3) من رواية ابنه الشيخ محمد شكري بن حمادي مقابلة شخصية يوم 15/ 1/ 1994.

كان الشيخ أحمد بن حمادى رحمه الله من أتباع الطريقة القادرية التي تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561 هـ ـ 1161 فرنجي) وهي من الطرق الصوفية المنتشرة في العالم الإسلامي، ومنها زوايا كثيرة منتشرة في جميع أنحاء ليبيا، برز فيها عدد من الفقهاء اشتهر منهم على سبيل المثال: الشيخ محمد بن أحمد العكاري (1240 ـ 1313 هـ، 1824 ـ 1895 فرنجي) والشيخ محمد الضاوي (1267 ـ 1330 هـ) والشيخ محمد بن علي الشريف زغوان (1315 ـ 1392 هـ) والشيخ علي أمين سيالة (ت 1280 هـ 1957 فرنجي) رحمهم الله جميعاً، وهذه الزوايا التابعة للطريقة القادرية التي نشأت في بلادنا بحاجة إلى دراسة شاملة لمعرفة دورها الديني والثقافي من خلال الرجال الذين تميزوا فيها بدورهم الإصلاحي وبما كتبوا من مؤلفات.

لم يكن الشيخ أحمد بن حمادي مقتصراً على التصوف بل عكف على دراسة العلوم السائدة في ليبيا أثناء عصره، وأهمها علم العقيدة والعبارات والفرائض والحساب وعلم الفلك وعلوم القراءات إلى جانب اللغة العربية وآدابها، يدلنا على ذلك ما ألفه من كتب ما زالت مخطوطة تحتفظ بها أسرته[4].

---

(4) للمؤلف مجموعة من الكتب ما زالت مخطوطة لدى أسرته وهي: ـ

1 ـ كتاب صلاتِ الرب في الصلاة والسلام على أشرف العجم والعرب.

2 ـ كتاب أسمى الوسائل في الصلاة والسلام على أشرف الوسائل.

3 ـ كتاب المدد الفائض في خلاصة على الفرائض.

4 ـ كتاب منح رب العالمين في مناقب شيخنا الأمين.

5 ـ رسالة في بيان بعض أحكام البيوع وما شابهها.

6 ـ كتاب فوز المؤمنين في الصلاة والسلام على الرسول رحمة للعالمين.

7 ـ كتاب وسائل القبول في الصلاة والسلام على سيدنا الرسول.

8 ـ كتاب منية العابدين في تلاوة كلام رب العالمين.

9 ـ كتاب في مناسك الحج وما يناسبه من الدعاء نظماً ونثراً.

10 ـ كتاب منة الخالق على المخلوق في إسقاط ما في ذمته من سائر الحقوق.

11 ـ تذكرة الولدان في حذف الإشارة لكلمات القرآن. وقد نشر مؤخراً من قبل مكتبة النجاح بطرابلس بدون تحقيق أو شرح.

12 ـ كتاب حادي العقول إلى بلوغ المأمول.

13 ـ كتاب ورد الحبيب في الصلاة والسلام على المنبإ بالغيب.

بعد هذه الحياة الحافلة بالعمل والعطاء العلمي. لبّى شيخنا نداء ربه وانتقل إلى رحمة الله تعالى في الركعة الأخيرة من صلاة العصر في اليوم الخامس من شهر ربيع الثاني سنة 1367 هـ الموافق 14/ 11/ 1947 فرنجي دفن بالهنشير، وقد كتب على ضريحه هذه الأبيات: ـ

هذا الضريح لأحمد مداح خير العالمين
لنبّي المهيمن ساجداً لما رأى عين اليقين
والحظ أقبل وافراً ولنعم دار المتقين

الكتاب

يتكون الكتاب من 203 صفحات من الحجم المتوسط مقاس 14/20 سم وكل صفحة بها ثلاثة عشر سطراً داخل خطين يحيطان بالكتابة في شكل مستطيل، مكتوب بخط مغربي واضح مما جرى به العمل في ليبيا قبل افتتاح المدارس الحديثة، وهو مكتوب بخط الشيخ محمد شكري بن حمادي ابن المؤلف وقد راجعه المؤلف بنفسه، ووضع عليه عدة تهاميش وتعليقات، تدل على توضيحات وتغيير في بعض الكلمات، أو استبدال بعض القوافي والشطرات أحياناً، أو إضافة أبيات أخرى في الهامش، أو شرح لبعض الكلمات، أو إحالة إلى المصادر التي أخذ منها، أو ذكر بعض الأحاديث النبوية الشريفة، والكتاب نسخة واحدة أصلية لا يوجد غيرها.

يضم الكتاب مجموعة من المنظومات والقصائد ومقطعات أغلبها من الرجز وليس به من النشر سوى صفحات قليلة، وهي مقدمة الكتاب وعقيدة في التوحيد وهو غير مبوب أو مفهرس، بدأه المؤلف بذكر اسم الكتاب ومؤلفه، ثم كلمة اعتذار جرياً على تواضع العلماء من السلف الصالح، فمقدمة الكتاب التي تتكون من ست صفحات نثراً، ثم يبدأ النظم بمنظومة التوحيد الكبرى المسماة بالفوائد السنية، ثم منظومة التوحيد الصغرى، يليها عقيدة أخرى منشورة مسجعة من خمس صفحات، ثم كلمات وجيزة منثورة تحتوي على عقائد التوحيد بكيفية اندراج الصفات الإلهية والنبوية في معنى شهادة الإسلام.

بعد الانتهاء من العقيدة أو ما يتعلق بالتوحيد، انتقل المؤلف إلى مدح سيدنا محمد ﷺ، فبدأ بقصيدة همزية تتكون من واحد وتسعين بيتاً من الشعر، تلاها بقصيدة بائية في مدح سيد الوجود ﷺ، ثم قصيدة دالية وأخرى هائية في نفس الغرض، ثم قصيدة في يوم مولده ﷺ، يليها قصيدة الاستغفار من الذنوب، انتقل بعدها المؤلف إلى قصائد مشهورة لبعض العلماء في مدح الرسول عليه السلام، فقام بتخميسها أو تشطيرها، منها تخميس القصيدة المضرية في مدح الرسول وآل بيته عليهم السلام للإمام البوصيري رحمه الله، ثم تخميس القصيدة المناوية للشيخ المناوي صاحب المولد النبوي، ثم تخميس وتشطير القصيدة العينية للإمام السهيلي رحمه الله وهي استغاثة وتضرع إلى الله سبحانه وتعالى.

ويمضي الكتاب على هذا النسق في المدائح والاستغاثات يتخللها بعض الموشحات والمنظومات التي تدور في نطاق التوحيد ومدح الرسول ﷺ وآل بيته الكرام ومدح مكة والمدينة، بعدها ينتقل إلى الحِكم والمواعظ والإشارة بالطريقة القادرية وأبيات في التوحيد، وتشطير لبعض الأبيات التي تدور في هذا الغرض أو تذييلها أحياناً، غير أن الكتاب لا يلتزم نهجاً واحداً بعد ذلك (من صفحة 115) حيث ذكر المؤلف مقطعات شعرية من إنشائه أو لبعض الفقهاء الآخرين ولكنه قام بتشطيرها أو تذييلها في مواضع مختلفة، منها الفقه خصوصاً في أصول التقاضي والمحاكمات، ومنها ما يتعلق بالمعاملات من بيوع وإجارة ومنها ما يتعلق بأصول الفقه كتقليد المذاهب الإسلامية أو الأخذ بالرخص والانتقال من مذهب لآخر، وبعض الأبيات نظم فيها بعض أحكام العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والحج، وأبيات أخرى تخص بعض الطرائف والآداب كالألغاز في أسماء الرسل والأماكن، وأبيات تشبه الغزل والتشبيب ولكنها في منظور صوفي، كل ذلك بدون ترتيب حيث تجد في الصفحة الواحدة عدة أبيات كل منها يتعلق بموضوع معين.

والكتاب على هذا النحو مجموع جيد في قيمته العلمية، فهو يدل على مكانة الشيخ العلمية وقدرته على النظم الذي شمل كل المجالات، غير أنه يحتاج إلى إعادة ترتيب للمواضيع التي يضمها الكتاب، فيقسم إلى أبواب

بحسب القضايا التي تطرق إليها، ومن ثم يعاد توزيع القصائد والمقطعات ضمن الباب التي تندرج تحته، وهذه الطريقة التي سنسلكها بإذن الله في تحقيق الكتاب.

وهذا الكتاب حديقة غناء مليئة بالأزهار والثمار مختلفة الألوان والأشكال، تتلألأ أنوارها من فيض القدير في فضاء الصوفية التي تسعى للتقرب إلى الله سبحانه وتعالى، وتدور كلها في الإخلاص للبارىء عز وجل والشكر له على نعمائه ومدح سيد المرسلين عليه الصلاة السلام، فيها ما يحتاجه المسلم من عقيدة الإيمان وحب الرسول ﷺ والحِكم والمواعظ والأدعية والاستغفار وبعض أحكام العبادات والمعاملات، فهيا بنا عزيزي القارىء نقتطف شيئاً بسيطاً من هذه الأنوار.

نقطف من باب العقيدة منظومة التوحيد الصغرى التي جاء فيها:

الحمد لله المهيمن السلامْ	على نبينا الصلاة والسلامْ
وآله وصحبه والتابعين	لا سيما أهل العباد الفائزين[5]
لله واجبٌ وجودٌ وقِدمْ	بقاء دائمٌ له بلا عَدَمْ
مخالف لما ينالِه الفَنَا	له على الدوام مطلق الغِنا
وقائم بنفسه وواحدُ	ذاتاً وأفعالاً صفاتِ أحَدُ
علم حياة قدرةٌ إرادة	سمعٌ كلامٌ بصرٌ يا سادة
فوصفه بتلك واجب كذا	بكل ما فيه كمال فخُذَا
لو لم تجب له تعالى لزِمَا	الضدُّ والعجز لربنا انتمَا
وجاز فعل مُمكنٍ وتركُهُ	في العدم دليل هذا فلكُهُ

(5) نسبة إلى الشيخ المناوي رحمه الله، والقصيدة ضمن كتاب مولد النبي ﷺ المسمى «مولد المناوي» ص 9 - 10 - 11. طبع مصر محمد علي صبيح وأولاده بدون تاريخ ولم أهتد إلى ترجمته ولعله عبد الرحمن بن تاج الدين بن علي المناوي القاهري شاعر له ثلاث قصائد ضمنها التغزل في النبي ﷺ والتشوق إلى أرض الحجاز، ولد سنة 952 هـ الموافق 1545 م ولا يعرف تاريخ وفاته. معجم المؤلفين ص 131/ 5.

للرسل واجب تبليغ عِصْمَهْ   صدق والإرسال بمحض الرحمهْ

ويستحيل ضِدّهَا عليهمْ   وكل نقص لا يجوز عنهُمُ

وجائز عليهمُ كل عَرَضْ   لا نقص فيه كخفيف من مرضْ

ويحوي ذلك شهادة الإسلامِ   حافظ عليها كي تفوز بالإنعام

ونسأل الله القبول والسلامْ   على شفيعنا الصلاة والسلامْ

ومن القصيدة الهمزية الأولى وعدد أبياتها واحد وتسعون بيتاً نختار هذه الأبيات: يقول في أولها:

صل يا سيدي وسلم على مَن   جاء للخلق رحمةٌ وشفاءُ

سيد المرسلين أنت الشفاء   يا صفيّاً جدوده الأنبياءُ

جئت للناس رحمة وبشيراً   وشفاء لهم فنعم العطاءُ

أنت سر الإله من نورك   الخلق ومنك استمدت الأصفياء

نورك الأصل في الوجود جميعاً   يا نبيّاً من نوره الصلحاءُ

سرك الساري في الخلائق طراً   بل بنورك المرسلين استضاؤوا

ومنها قوله: ـ

أي شخص يوفّى بالمدح فيك   والإله أثنى عليك نعم الثناءُ

غير أني بذكرك اللّهَ أرجو   أن يثيبني بالفضل نعم الجزاءَ

كيف للمادحين يُنسب مدحاً   أصله منك ومن بارينا إملاء

وختمها بقوله: ـ

صل يا ذا الجلال وسلم على مَن   حاز منك العُلا ونال العلاءُ

ما أتى المؤمنين منك عطاءٌ   وتغنت بمدحك الشعراء

فلك الحمد خالقي كل حين   ولك الشكر دائماً والثناءُ

ومن قصيدته في ذكرى المولد النبوي الشريف نختار هذه الأبيات: ـ

حمداً لمن قد عمنا الإنعام   من فضله وبه زكى الإسلام

يـوم بـه ولـد الـنـبـي مـحـمـدٌ	عـيـد سـعـيـد نـوره بـسَّـام
أنـعـم بـه يـومـاً شـريـفـاً فـجـره	نـطـقـت بـكـامـل بـرِّه الأقـلام
أكـرم بـه عـيـداً تـعـاظـم سِـرّه	فـتـنـورت مـن نـوره الأعـوام
سـحـر بـه جـاء الـشُّـفَـا فـوزاً لـمـن	قـد عـمـه مـن فـضـلـه الإكـرام
فـجـرٌ بـه طـلـع الـهـدى أكـرم بـه	نـوراً بـدا والـحـادثـات ظـلام

ومن قصيدته في مدح مكة والمدينة وهي من سبعة وستين بيتاً وله أكثر من قصيدة في مدح الأماكن المقدسة، نختار منها: ـ

سر لـلـمديـنـة حيث صل الأرحـم	سر الـوجـود هـو الـشـفـيـع الأعـظـم
بـلـد الـمـشـفَّـع في الـخـلائـق كـلـهـا	بـلـد الـحـبـيـب هـو الـرؤوف الأرحـم
مأوى الرسالة والهدى عظمت بمن	لـولاه مـا كـسـب الـمـكـارم مـسـلـم

إلى أن يقول:

لا تـنـس مـسـقـط رأسـه أم الـقـرى	هِـي مـكـة مـنـهـا الـسـنـا يـتـبـسـم
منها أصول المصطفى عظمت بمن	شـرفـت بـه الـرسـل الـكـرام وآدم
مـهـد الـنـبـي والأنـبـيـا ومـقـرهـم	حـرم الإلـه بـه الـمـصـيـد مـحـرّمُ

تخميس القصيدة المضرية

القصيدة في الأصل من نظم الإمام البوصيري ـ رحمه الله ـ صاحب قصيدة البردة والهمزية وغيرها، ومن تخميس الشيخ أحمد بن حمادى للقصيدة المضرية نختار هذه الأبيات: ـ

الـحـمـد لله ذي الـتـكـريـم لـلـبـشـر	الـحـمـد لله حـمـداً غـيـر مـنـحـصـر
أقـول بـالـكـتـب والأسـمـاء والـسـوَر	(يا رب صل على المختار من مضر)

(والأنبياء وجميع الرسل ما ذكروا)

وآل كـل نـبـيٍّ وأهـل مـلـتِـهِ	بـعـدٌ مـن قـام لله بـطـاعـتِـهِ

وعد أسرار مكتوب وحكمته (وصل رب على الهادي وشيعته)

(وصحبه مَن لطيِّ الدين قد نشروا)

وأيدو الدين بالبرهان واعتمدوا بشراهم فازوا بالرضوان إذ سعدوا

وقاموا في حومة الهيجا وما رقدوا (وجاهدوا معه في الله واجتهدوا)

(وهاجروا وله آووا وقد نصروا)

تخميس القصيدة المناوية[6]

هي ضمن مجموع ألفه الشيخ المناوي يعرف بمولد المناوي، وهو خاص بمولد النبي ﷺ، ومن تخميس الشيخ أحمد بن حمادي للقصيدة المناوية نختار هذه الأبيات: ـ

الحمد لله على إفضالِهِ حمداً كثيراً لائقاً بجلالِهِ

ما قال شخص عاشق لكماله (يا رب صلي على النبي وآله)

(مَن نادت الدنيا بنور جمالِهِ)

والأنبياء والمرسلين جميعهم من عمنا الفوز العظيم بفوزهم

وسما بهم أهل الفخار لفخرهم (وعلى صحابته الكرام بجمعهم)

(والتابعين العاملين بقولِهِ)

ومن قصيدته الهمزية الثانية في مدح الرسول عليه السلام نختار هذه الأبيات:

صل يا خالقي وسلم على مَن جاء للخلق رحمة وشفاءُ

سيد الرسل أنت معدن جود أنت سر الإيجاد من نورك الأنبياء

سيد الإنس أنت عز الوفود أنت نور الكرام من نسلك الصلحاءُ

ثم يختمها بالأبيات التالية:

---

(6) يقصد بأهل العباء سيدنا علي كرم الله وجهه وابنيه الحسن والحسين والسيدة فاطمة الزهراء رضي الله عنهم، انظر ديوان المدائح النبوية للشيخ يوسف النبهاني ص 81. طبع بيروت 1329 هـ.

يا نبيّاً دعاني للمدح شوقي فأقبل البعض ما للكل انتهاءُ
غير أني أحب أن أماري قوماً مدحوك بما أتى به البلغاءُ
فارضه يا سني الخصال واسمح بالقبول فإن لي إليك التجاءُ

استعمل الناظم كلمة أماري في البيت الثاني، وجاء في لسان العرب المحيط: الامتراء في الشيء الشك فيه، والمراء: المماراة والجدل، وماريت الرجل وماررته إذا خالفته وتلويت عليه، 5/475 وتدل الكلمة في اللهجة الدارية الليبية على المحاكاة والتقليد، وهذا ما يقصده المؤلف حيث ورد في البيت الذي قبله: دعاني للمدح شوقي، وفيه تورية فالمعنى القريب يدل على شوقه وحبه للرسول عليه السلام والمعنى البعيد محاكاته للشاعر أحمد شوقي في قصيدته التي مطلعها:

ولد الهدى فالكائنات ضياء وفم الزمان تبسم وثناء

فسار على نهجها غير أن الفرق واضح بين القصيدتين من حيث السبك والميزان الشعري.

ومن باب الدعاء والاستغفار والتوسل إلى الله سبحانه وتعالى نقتطف هذه الأبيات من قصيدته الاستغفارية التي تبدأ بعد الأبيات الثلاثة الأولى بكلمة أستغفر الله وهي من خمسة وعشرين بيتاً:

الحمد لله ذي الإكرام والكرم الحمد لله ذي الإحسان والنِعمِ
ثم الصلاة على المختار منقذنا يوم الزحام من الأهوال والنِقمِ
يا رب صل على سادتنا الرسل والآل والصحب أهل الفضل والحِكمِ
أستغفر الله ذا الإنعام خالقنا الواحد المنعم الموصوف بالقِدمِ
أستغفر الله جل الماجد الصمد أستغفر الله جلّ خالقي الحَكَمِ
أستغفر الله ربي لا شريك له جل المهيمن ذو الخيرات والكَرمِ

ومن دعاء له مكون من تسعة عشر بيتاً: -

أقول يا رب يا الله يا أزلي أزكى صلاة على المختار في الرسلِ

والآل والصحب والأزواج والولد لا سيما شيخنا المعروف بالجيلي
مولاي بالمصطفى البشير شافعنا أجب دعائي سريعاً رب يا أملي
وأمنن عليَّ بما أرجوه منك بك وإن عصيت فقد تبت من الزللِ

ومن توسل يضم اثنين وعشرين بيتاً، نختار هذه الأبيات:

أيا غوث الأنام بكل بِرٍّ ويا ذخر العصاة بيوم حشرِ
قصدت حماك أرجو منك سراً وفوزاً دائماً بكمال خير
فأنت رسول مولانا العظيم لك الجاه الجسيم لكشف ضري
فسل لي منه توفيقاً ولطفاً يدوم وتوبة مع جبر كسري

ومن استغاثة الله أكبر نختار هذه الأبيات:

الله أكبر إن نفسي ظالمة وأنها بأمور الشر عالمة
الله أعظم إن نفسي جاهلة وأنها لعظيم الذنب فاعلة
الله أعلم إن نفسي خاسرة وأنها لجميع السوء ناشرة
الله أعدل إن نفسي طاغية وأنها لجميع الخير نافية

ومن قصيدة استغفار نختار هذه الأبيات:

يا نفسي ما لك لا تتوب سرعة حتى تنالي من الكريم هداية
يا نفسي ما لك والتباعد والشقا حتى غنمتي من المعاصي كفاية
يا نفسي ما لك والذنوب بضاعة حتى حُجبت عن الوصول نهاية
يا نفسي توبي من فعالكِ كلِّها حتى تنالي من الرحيم كرامة

ومن باب الحكم والمواعظ والنصائح نقتطف بعض الأبيات من القصائد والمواعظ والحكم، ومن قصيدة طويلة في النصائح والمواعظ نختار بعض الأبيات في أصول التربية التي درج عليها السلف الصالح في هذه البلاد: -

ويستحب لولي الصغير تكليفه بالفعل كالكبير
ليألف الصلاة في الجماعة وفعل الخير مع كمال الطاعة
وخوفاً أن يميل إلى الفجور وشرب الخمر والزنى والزور

فكل ما يعتاده حال الصغرْ ... لا يستطيع تركه إذا كبرْ
والشخص من خليله يكتسبُ ... الخير والشر انتقي من تصحبُ
لا تركن يا أخي للفساقِ ... أهل الهوى واللهو والنفاق
والغش والفساد والبهتان ... والفحش شرب الخمر والدخان
والبغض والكذب والنميمهْ ... تبذير مال غيبة ذميمهْ
والحقد والحسد والعقوق ... وسوء الظن معْ أكل الحقوق
والبخل المكر قطيعة الرحم ... والغصب كاللؤم والشؤم فاستقم

ومنها قوله: ـ

يا عبد بالكبر فلا تغتر ... فأنت جسم يعتريه الضرّ
كن داعياً منتفعاً بالموعظهْ ... متى سمعتها والقلب أيقظهْ
ذو العلم والتقى له الأمان ... والفوز في الفردوس والرضوان
ذو الصدق والحيا من الله العظيم ... ينظر وجهه في جنة النعيم

وللمؤلف ثلاث مجموعات من الحكم اثنتان منها مرتبتان على حروف المعجم من الألف إلى الياء، نختار منها بعض الحِكم في مختلف المواضيع.

أ ـ في طلب العلم:

جل الذي مَنّ علينا بالقلم ... والعقل واللسان والشرع الأتم
العلم نور نارت الدنيا به ... وفازت الأخيار منه انتبه
بالعلم كن مشتغلاً وبالعمل ... من لم يوف بهما فكالجمل
واقصد به وجه العظيم الصمد ... تسلم وتغنم بالنعيم السرمدِ
زلة العالم يُضرب بها المثل ... وزلة الجاهل يُعظِمُها الجهل
طلب العلم للهداية ... لا لمجرد الرواية

ب ـ في الزهد:

وازهد أخي في الدنيا بالقلب تُحب ... وكل ما إلى الأنام يُنتسب

وأعظم الأسباب في كسب الحلال — التقوى مع كَدِّ اليمين والشمال
كن فاعلاً للخير أو كن ناوياً — ودع مواطن الأشرار قاليا
والقصد مطلوب في الفقر والفنا — ودم على الحَيَا تفوز بالمنى
واترك أخي الحرام إن رمت الوصول — وأهله وما يؤدي للفضول
واسلك طريق الصالحين الساده — كي تحظى بالحسنى مع الزياده

جـ ـ طاعة الوالدين وصلة الرحم والتأدب:

وأحسن كما أمرت للآباء — وغض الطرف عن ذوي الإخاء
وافش السلام وصل الأرحاما — وارع الجوار وارحم الأيتامي
شيع أخيك عند قيامه — وأنصت له عند كلامه
هجر أهل الضلال واجبْ — لسريان دائه للصاحبْ
وسع لأخيك المؤمن في المجلس — وضع له ما يقيه قبل أن يجلس

د ـ الطاعة وتأديب النفس وفعل الخيرات:

من اشتاق إلى الجنات — سارع إلى فعل الخيرات
ناقش النفس وأدبها — وسارع للتوبة وحاسبها
غفلة القلب داء ومرض — والذكر شفاء لداء عرض
عزّ الفتى في التقوى والكرم — ومحبته للدنيا ذل وندم
فرغ قلبك من حب المال والجاه — واستعن بالله واطلب رضاه

ومن باب الفقه نختار بعض الأبيات التي تتعلق بقواعد التقاضي في الشريعة الإسلامية: ـ

فيرفع الخلاف حكم الحاكم — إلا إذا خالف النص القائم
أو خالف الجالي في القياس — أو خالف الإجماع عند الناس
أو شد مدركاً وجوباً ينقضُ — فاحفظ هداك الله ما قد نقضوا

يشير الناظم رحمه الله إلى قاعدة أصولية في المذهب المالكي مفادها

تقديم النص الخاص على النص العام، وهي تتعلق بحكم القاضي في المسائل التي اختلف فيها الفقهاء حيث يوجد فيها أكثر من رأي، فإذا رفع الأمر لذلك القاضي في قضية معروضة وقضى فيها بالمذهب الذي يعتقد، فهذا الحكم يرتفع بموجبه الخلاف استناداً إلى ذلك الحكم فلا يجوز نقضه بسبب ذلك الاختلاف بين المذاهب.

يعجز الحاكم مطلوباً أتى ومثله المدعي جاء يا فتى
إلا في خمسة طلاق ونسب دم وعتق حُبس فَعِ تحب

يقصد بالتعجيز تنبيه المدعي لإثبات دعواه إذا لم يقر بها خصمه ومتى حصل ذلك ولم يستطع المدعي الإثبات انقطعت الخصومة ولم يعد بإمكانه تقديم الدليل إلا في مسائل خمس هي: الطلاق والنسب والعتق والوقف والدماء، فلا تسري عليها تلك القاعدة فمتى وجد المدعي البينة قدمها وتسمع دعواه[7].

واعتمدت بينة الملك على أمور خمسة أنهاها الفضلا
تصرف وطول الحوز يا فتى كعشرة من الشهور قد أتى
ولا منازع له فيما ادعى ينسبه لنفسه كما وَعَى
في علمنا عن ملكه لم ينتقل بناقل شرعي فاحفظ ما نقل
وقيل في الأخير شرط للكمال والغير شرط صحة فاسأل تنال

بيّن الناظم في هذه الأبيات الحيازة المثبتة للملك وهي تختلف عن الحيازة القاطعة للنزاع والتي لا تسمع الدعوى عليها، والفرق بينهما في المدة، فالأولى تكون بعد عشرة أشهر أو سنة وفي العقار الذي جهل أصل ملكيته، كإحياء الموات أما الثانية فمدتها عشر سنوات بين الأجانب وأربعون سنة بين الأقارب وتكون في العقار المعروف أصله[8].

---

(7) ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية، والأستاذ محمد محمد عامر. ص 13 - 14.

(8) ملخص الأحكام الشرعية ـ المصدر السابق ص 15، وتوضيح الأحكام على تحفة الحكام للشيخ عثمان بن المكي التوزري الزبيدي. ص 38/3 ط 1 تونس 1339 هـ.

ويعرّف الراهن والمرتهن والرهن في بيتين على النحو التالي:

فراهن دافع رهن يا فتى | والمرتهِن بالكسر آخذه أتى
ومرتهَن بالفتح للهاء الرهنْ | فاحفظ هداك الله فالحفظ حسنْ

وفيما جاء في تقليد المذاهب، قال المؤلف:

وجاز للإنسان أن ينتقلْ | من مذهب لمذهب قد نقل
في كل ما يضطر الإنسان لَهُ | وليس عنه مهرباً فاعقلَهُ

ثم يقول:

وما عليه المسلمون يُلتمسْ | وجه له ما أمكن أخ التَمِسْ
لأنه لا يلزم بمذهب | معين ولا مشهور مذهب
نقله في شرحه التسولي | عن ابن لب وافر النقول

موضوع تقليد المذاهب أو الانتقال من مذهب إلى آخر في المسائل الفروعية من المواضيع التي كثر الجدل بشأنها بين الفقهاء في مختلف العصور، وفي كل الأحوال تجد الفقيه المتشدد الذي يرفض الانتقال من مذهب والأخذ برأي المذهب المخالف في حين تجد الفقيه الميسر الذي يقلد الآراء الواردة في مذاهب أخرى للضرورة جرياً على قاعدة من قلّد عالماً لقي وجه ربه سالماً، ومن هؤلاء الشيخ أحمد بن حمادي رحمه الله، يتضح ذلك من الأبيات التي اقتبسنا بعضاً منها، بل ويذهب إلى أنه لا يلزم المسلم أن يتقيد بمذهب معين وفي ذلك تيسير كبير على المسلمين إضافة إلى ما فيه من بعد عن التعصب والتشيع لمذهب إسلامي واحد، والمؤلف أشار إلى أنه يستند في رأيه إلى قول الفقيه فرج بن لب وهو من أكابر علماء الأندلس تولى الإمامة والخطابة والفتوى بغرناطة وكان شيخ الشيوخ وأستاذ الأساتذة انتهت إليه رئاسة الفتوى في العلوم ت 783 هـ[9] ولم يقتصر المؤلف على نقل هذه القاعدة بل

---

(9) نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد باب التنبكتي، إشراف وتقديم الأستاذ عبد الحميد الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ص 357، وانظر أيضاً المعيار المعرب للونشريسي ص 471/6، والبهجة في شرح التحفة لأبي الحسن التسولي ص 288/2.

ذكر لنا تطبيقات عديدة لها من واقع الحياة العملية التي يمكن أن يستشف منها عما جرى به العمل من أحكام في بلادنا، وهذه النظرة هي التي أخذ بها الشرع الليبي حالياً في التشريعات التي صدرت مؤخراً، وسوف توضح بإذن الله كل الأحكام التي ذكرها والتشريعات التي صدرت في ليبيا التي تأخذ بهذه القاعدة وهي عدم التقيد بمذهب معين فيما لم يرد بها من نصوص عند تحقيقنا للكتاب.

ومن باب العبادات نختار بعض الأبيات:

شرط الوجوب للوضوء خمسةٌ	حصول ناقض بلوغ قدرةٌ
دخول وقت عدم الإكراه	فاحفظ وكن منتبهاً يا ساهي
وشرطه صحة إسلام وافي	وعدمُ الحائل والمنافي
شرط وجوب صحة معاً أتى	بلوغ دعوة وعقل يا فتى
وجود ماء قطع نوعي الدما	وعدم النوم وسهو فاعلما
أنهى صلاتنا ساداتٌ كاملون	إلى أفعال وأقوال يا قائلون
أفعالها فرائض كذا وردْ	سوى الجلوس للتشهد وزدْ
رفع اليدين عند الإحرام كذا	تيامنٌ مع السلام فخذا
أقوالها سنن إلا الإحرام	قراءة الفاتحة السلام
حافظ على الصلاة بالأركان	وبالشروط تحظى بالرضوان
وأدها في وقتها المختار	تفوز بالغفران من غفار
ولا تؤخر للضروري تغنم	ومن يؤخر دون عذر يأثم
فالعذر نسيان ونوم يا ميمون	حيض نفاس ثم إغماء جنون

الخ...

شرط الإمام في الصلاة يا فتى	طهارة ولا مُعيد قد أتى
عقل بلوغ وكذا إسلامُ	ذكورة وقدرة ترامُ
وعالم بما به تتمُ	من فقه مع قراءة تضم

وغير مأموم وفاسق كذا	في جمعة حرٌ مقيم فخذا
فحكم السهو في نفل كفرض	عدى خمسٍ حواها بيت شعر
فترك الركن سهواً ثم سورة	وعقد الثالثة مع سرٍّ جَهر

ومن باب النكاح والطلاق نختار هذه الأبيات: ـ

فيجب النكاح إن خاف الزنى	عن نفسه فاعمل وقيت المِحنا
ولو بإنفاق من حرام	وإلا قل بالمنع باهتمام
وحيث لا يخشى الزنى فيندب	إلا إذا بها الحرام يكسب
والأصل فيه الندب للتناسل	وحث عنه خير كل الرسل
وركنه ع ِ شاهدان وصداق	كذا ولي ومحل باتفاق
موانع النكاح خمسة أتت	رق وكفر خنثى إحرام بدت
ومرض لأحد الزوجين	مخوف مطلقاً بغير مين
فكل ما لعقده حتماً فسدْ	ففسخه قبل البناء قد وردْ
لكن بلا شيء وبعده أتى	لها المسمى أو بمثل يا فتى
ومثله ما للصداق فسدا	لكن مضى بالمثل بعد وُجدَا
كل نكاح فاسد بالاتفاق	كمتعة ففسخه بالإطلاق
ونسخ ما فيه خلاف كالشِغار	بطلقة بائنة بلا اختيار
ومنع النكاح في العدة مِن	غير المطلق لأفعى فطن
بالعقد مع مقدمات فيها	أو بعدمها لتأبيد يعتريها
تجوز رجعة لخمسة فتى	سوى النكاح منهمٌ فقد أتى
العبد والسفيه ثم المحرم	كذا مفلس مريض يكرم
وركنه ـ أي الطلاق ـ أهلُ	لفظ وقصد وكذا محل
ولفظه الصريح بالقصد الطلاق	كذا تطلقتِ وطالق طلاق
ومثلها طلقتُ بالماضي كذا	مطلَّقةٌ بالفتح والشد خذا

كـكـل لـفـظ جـاء فـي الـقـرآن   فـراق أو تـسـريـح خـذ بـيـانـي

ومن باب الأدب والطرائف نختار هذه الأبيات:

آن الـسـرور أحـبـتـي   ولـحـبـكـم جـاء الـهـنـا

وكـمـالـه أنـس بـكـم   فـتـفـضـلـوا رفـقـاً بـنـا

وهذا تشطير لبيتين للشيخ يوسف النبهاني:

«زعـمـونـي أحـب هـنـداً ومـيـا»   وأمـيـل لـحـسـنـهـن رضـيـا

لـيـس لـي لـلـغـواني حـب ومـيـل   «قـد أتـى الـزاعـمـون شـيـئاً فـريـا»

«مـا لـهـنـد ولا لـمـيٍّ نـصـيـب»   فـي الـمـحـبـة إن قـلـبـي قـصـيـا

مـا لـدعـد ولـلـكـواعـب حـظ   «في فـؤاد امـرئٍ أحـب الـنـبـيـا»[10]

تشطر لبيتين آخرين:

«كيف الوصول إلى سعاد ودونها»   وعـرٌ ومـر طـريـقـهـا مـعـروف

والسهل صعب في المسير وبعده   «قـنـن الـجـبـال ودونـهـن حـتـوف»

«الـرجـل حـافـيـة ومـا لـي مـركـب»   أمـشـي عـلـيـهـا لـحـيّـهـا وأطـوف

والـشـوق يـنـهـض بي فـالـحـظ خـطـبَـهُ   «والـكـف صـفـر والـطـريـق مـخـوف»

لغز الحجر الأسود:

قـل لأهـل الـعـلـوم أهـل الـكـمـال   سـادتـي مـا جـوابـكـم عـن سـؤالـي

أيـمـا قـبـلـة لـهـا الـطـهـر واجـب   وهـي سـنـة والـطـهـر بـاق الـوصـال

جوابـه:

ذاك شخص يقبل الحجر الأسود للبيت عظيم النوال:

فـي الـطـواف لأن طـهـره شـرط   وبـقـاء الـوضـوء عـيـن الـكـمـال

واشـتـراط الـوضـوء لأنـه جـزء   مـن طـواف الأنـام فـاسـمـع مـقـالـي

(10) البيتان من قصيدة للشيخ يوسف النبهاني اسمها السابقات الجياد مؤلفة من عدة مقاطع كل منها ينتهي بقافية على حروف المعجم منشورة في ديوان المدائح النبوية ص 127.

وقال مشطراً أحد الأبيات:

«عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه» فقارن لبيباً فاضلاً تهتدي
وجانب قرين السوء إن كنت صيّناً «فكل قرين بالمقارن يقتدي»

تشطير أبيات أبي الحسن علي بن إسحاق الوداني الذي عاش في صقلية، وقد قام بتشطيرها عدد من شعراء ليبيا فشاركهم المؤلف بهذا التشطير الذي يظهر فيه التصوف واضحاً: ـ

«من يشتري مني النهار بليلة» فازت بها زمر من الأحباب
هي ليلة جاد الكريم بسرها «لا فرق بين نجومها وصحابي»
«دارت على فلك السماء ونحن قد» فزنا بسر كامل وثواب
وسمت بها أرواحنا شرفاً وقد «درنا على فلك من الآداب»
«وأتى الصباح ولا أتى وكأنه» واشٍ يلوم أحبتي بعتاب
والضعف مني قد بدا لما أتى «شيب أطل على سواد شباب»[11]

بعد أن جلنا في حدائق هذا البستان وقطفنا بعض أزهاره وثماره، وهي غيض من فيض الشيخ الفقيه أحمد بن حمادي رحمه الله، في كتابه «حادي العقول إلى بلوغ المأمول» الذي يضم قطوفاً من العقيدة ومدح رسول الله ﷺ، وبعضاً من أحكام العبادات والمعاملات وأصول التقاضي إلى جانب بعض الحكم والمواعظ والطرائف والنكت، بقيت كلمة نقولها حول هذا الكتاب الذي ألفه أحد فقهاء ليبيا ممن تلقى تعليمه داخل البلاد فهو إذن يمثل صورة حية للعلوم التي كانت متداولة في الزوايا المنتشرة داخل ليبيا خلال المرحلة التي عاشها المؤلف، والتي تبدأ من نهاية العهد العثماني إلى قرب انتهاء عهد الاستعمار الإيطالي البريطاني، ولا شك أن تلك الفترة كانت تمثل مرحلة عدم استقرار سياسي حيث لم يكن للبلاد كيان يرعى التعليم والثقافة فضلاً أن ينهض به، ولا يمثل الشيخ بن حمادي كل الثقافة والعلوم التي كانت سائدة

---

(11) لمعرفة الشعراء الليبيين الذين شطروا أبيات الوداني، انظر كتاب أعلام من طرابلس للأستاذ علي مصطفى المصراتي. ص 64.

آنذاك لوجود علماء آخرين كان لهم الباع الطويل أشرت إلى بعضهم عرضاً، وإنما يمثل الوسط الذي كان سائداً في الزوايا، وهو المحيط الذي عاش فيه المؤلف، ومن خلال كتابه رسم لنا صورة عما يدور في تلك الرباطات الدينية بين المريدين من المتصوفة وأتباع الطريقة القادرية، وهم من مختلف طبقات المجتمع، لذلك كانت مواضيع الكتاب تتكون من منظومات وتخميسات وتشطيرات وموشحات منها ما هو بالفصحى وهو الغالب وبعضها مزيج بين الفصحى والعامية. وكلها تدور حول العلوم التي كانت سائدة آنذاك، والتي من أخصها علم الكلام والتصوف ومعرفة الأحكام الشرعية. ويكشف لنا الكتاب أيضاً عن حقيقة الزوايا فهي لا كما يظن البعض أنها تختص بالمدائح والأذكار والتسبيح وما يصاحب ذلك من شطح وجذب وسماع وغيرها، بل تعتبر منارات علمية حافظت على العقيدة وعلوم القرآن وعلم الفرائض وأحكام العبادات والمعاملات، وهو دور لا يستهان به في الحفاظ على هذه العلوم الضرورية لكل مجتمع إسلامي.



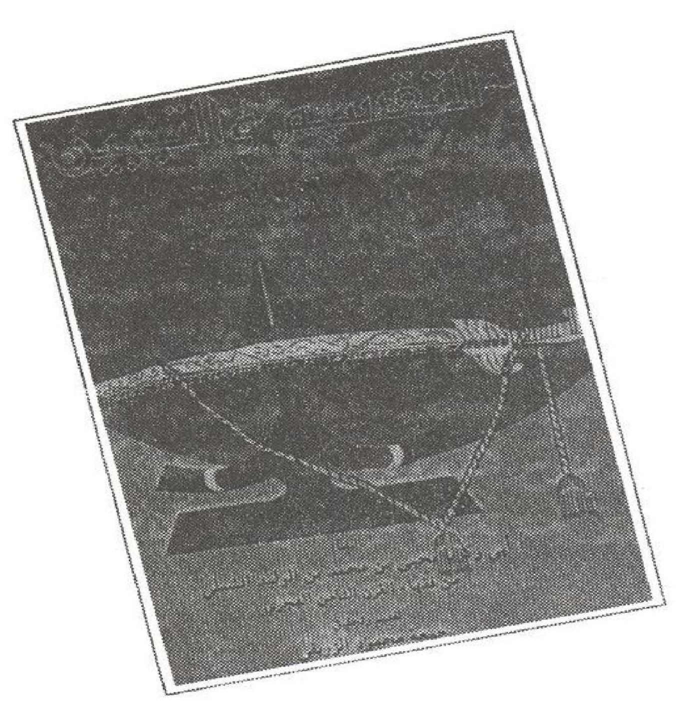
التقسيم والتبيين في حكم أموال المستغرقين.

تأليف: أبي زكرياء يحيى بن محمد الوليد الشبلي.

تحقيق: الدكتور جمعة محمود الزريقي.

صدر هذا الكتاب عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة سنة 1993 وهو يقع في ثمان وعشرين وأربعمائة صفحة تشمل على مقدمة دراسية حول المؤلف وكتابه وعصره ومنهجه، ومنهج التحقيق، وقد جعل المحقق هذه المقدمة قسماً أولاً، وجعل نص الكتاب في القسم الثاني. أما القسم الثالث فقد خصصه للملاحق والفهارس.

وتكمن أهمية هذا الكتاب في أنه يعالج مسألة الحفاظ على الأموال العامة وحمايتها بالدرجة الأولى، وسلامة تداول الأموال الخاصة بين الأفراد.



ويعتبر فريداً بين الكتب التي تتناول الحلال والحرام في تناوله لموضوع استغراق الذمة بالمال الحرام، فالمؤلف قد أفرد كتابه لهذا الموضوع الذي جعله الفقهاء الآخرون فتاوى ومباحث متفرقة في مؤلفاتهم الفقهية.

لقد أسدى الأستاذ المحقق خدمة جديرة بالثناء حين أقدم على تحقيق هذا السفر القيم لما فيه من فوائد نفيسة لرجال الفقه والقانون وللدارسين في مجال الدراسات التاريخية بما فيها تاريخ الحياة الاقتصادية والسياسية وتاريخ التشريع.

وفي الوقت الذي نهنىء فيه أنفسنا وصديقنا الدكتور جمعة الزريقي على هذا العمل القيم نؤكد له بأن الموضوعات التي طرقها الكتاب على وضوحها تحتاج إلى من يقدمها في دراسة عصرية تأخذ في الاعتبار تطور اللغة والمصطلحات والقوانين والأمثلة، ولئن فاته ذلك في المقدمة الدراسية فإن المؤمل هو أن يؤلف في هذا الموضوع القيم بحثاً مستقلاً يفيد فيه من عمل الشبلي وغيره من فقهاء الإسلام، ويثري المكتبة العربية التي تتطلع إلى المزيد في هذا المجال.

الزيادات على كتاب إصلاح لحن العامة بالأندلس.

لأبي بكر محمد حسن الزبيدي الإشبيلي.

دراسة وتحقيق: الأستاذ عبد العزيز الساوري.

صدر هذا الكتاب عن مركز جمعية الماجد للثقافة والتراث بدبي، خلال



هذا العام 1995 وهي مناسبة نشيد فيها بهذا المركز وبصاحبه الذي كرّس حياته وأمواله لخدمة الثقافة والتراث فأسس مركزه القيم هذا وكلية للدراسات الإسلامية تحملت أعباء نشر الثقافة الإسلامية على مستوى عالٍ في بيئة تحتاج إلى رسالتها حاجة ماسة.

أما الكتاب فهو ثمرة بحث جاد عودنا عليه الأخ الأستاذ عبد العزيز الساوري، المعروف بدقة في الضبط والتحقيق وحرصه على سلامة الاستنتاج، وقد بدا ذلك من مقدمته الدراسية التي وقف فيها عند جهود السابقين في الكتابة عن لحن العوام بالأندلس، وتتبّع النسخ الخطية تتبع الأثبات وذكر ما يدور في فلك موضوعه من شرح وردود وأوهام تستحق التصحيح.

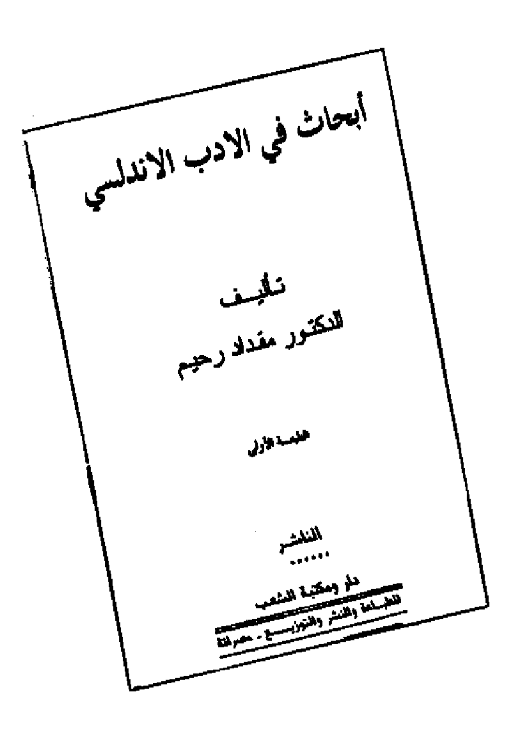
يقع الكتاب في ثلاث وخمسين صفحة تتناول بعد المقدمة الدراسية نص الزيادات بدءاً من حرف الهمزة إلى حرف القاف، ويتلو ذلك مسردان لحواشي الكتاب ومصادره العربية والأجنبية.

تمنياتنا للباحث عبد العزيز الساوري بالمزيد من هذه الأعمال الجادة.

أبحاث في الأدب الأندلسي.

الدكتور مقداد رحيم.

صدر هذا الكتاب عن دار ومكتبة الشعب للطباعة والنشر والتوزيع في مصراته بالجماهيرية الليبية. في طبعته الأولى سنة 1994، يقع في إحدى وأربعين ومائتي صفحة تشمل على أربعة بحوث هي: -



1 ـ ملامح الشعر العامي واتجاهاته في الأندلس.

2 ـ أوهام الحاج خليفة في كتابه (كشف الضنون) من خلال المؤلفات الأندلسية.

3 ـ وصف الأزهار في الشعر العربي في المشرق وفي الأندلس.

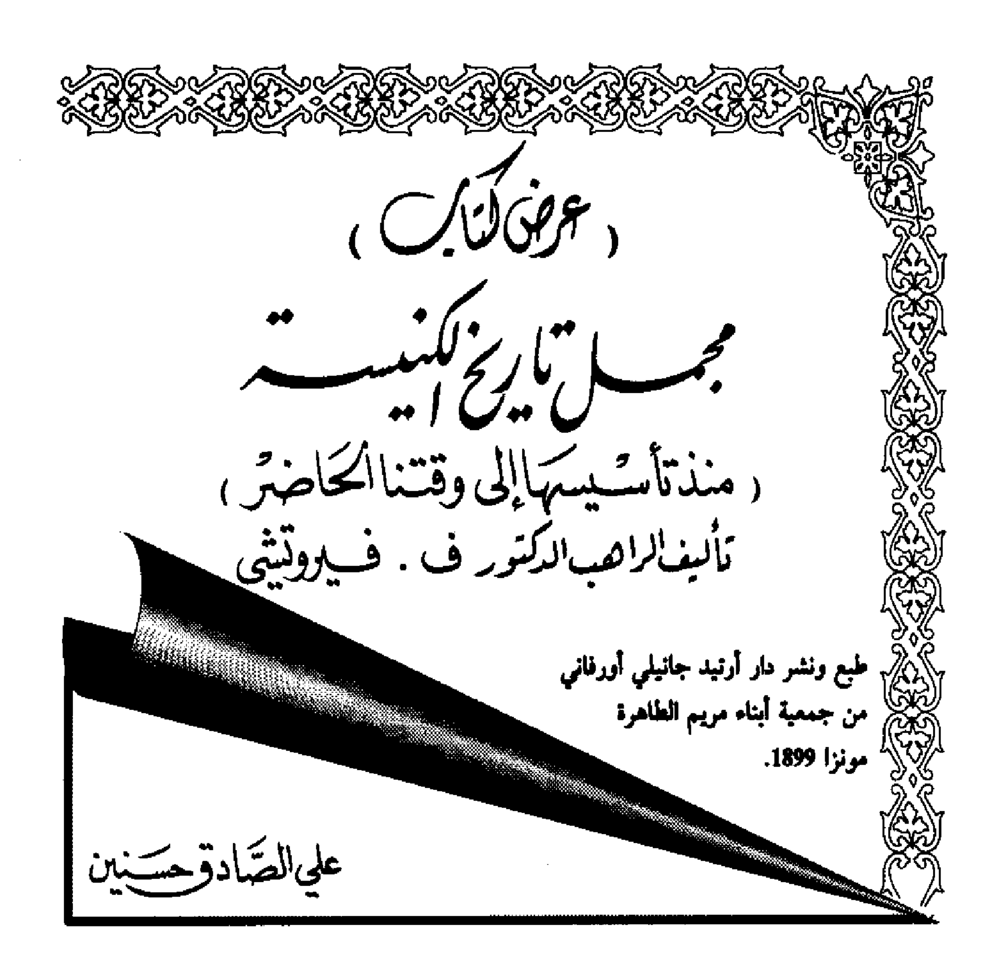
4 ـ أمثال العامة وحكمها في الأندلس من كتاب حدائق الأزاهر لابن عاصم الأندلسي.

والكتاب في مجمله يستحق الشكر وينخرط في سلسلة دراسات الدكتور مقداد التي خص بها الأندلس وركز فيها على بعض مجالي الطبيعة والأدب الشعبي المتمثل في الموشحات والزجل وأمثال العامة.

ومع ذلك تبقى الملاحظات التي لا يخلو منها جهد بشري، منها ما يتعلق بتصحيفات في كشف الظنون لعناوين الكتب الأندلسية ونمثل لها بكتاب (بهجة المجالس وأنس المُجَالس) الذي يرى الأستاذ أن صوابه «أنس الجالس» (ص 87) والشائع المعروف هو ما أورده حاجي خليفة.

ومن ذلك ما وقع في بعض الأمثال من تصحيف لعله ناتج عن الطباعة أو من عيوب المخطوطة المختارة (انظر المثل رقم 12؛ 46؛ 123).

ومثل هذه التصحيفات مما لا يؤثر لا على قيمة جهد الرجل ولا يخرج عن طبيعة الأعمال المقدمة للطباعة وما يحدث فيها من مفاجآت لا يتأتى للكاتب استدراكها إلاّ في طبعة ثانية.



المجلد الأول

ينقسم هذا المجلد من القرن الأول إلى القرن الثامن

ينقسم هذا المجلد إلى الأبواب الأربعة التالية:

الباب الأول

- الفصل الأول: موضوع التاريخ الكنسي.
- الفصل الثاني: مؤسس الكنيسة.
- الفصل الثالث: الكنيسة في مبادئها.
- الفصل الرابع: دعوة القديس بولس إلى الرسالة.
- الفصل الخامس: تبشير عبدة الأوثان بالإنجيل.

- الفصل السادس: القديس بطرس في روما.

- الفصل السابع: مجمع أورشليم.

- الفصل الثامن: المفعول العجيب لتبشير القديس بولس.

- الفصل التاسع: اضطهاد المسيحيين.

- الفصل العاشر: آخر الأحداث واستشهاد الرسولين بطرس وبولس.

- الفصل الحادي عشر: خلفاء القديس بطرس.

- الفصل الثاني عشر: هرطقات القرن الأول.

الباب الثاني

- الفصل الأول: الكنيسة إبّان القرن الثاني.

- الفصل الثاني: الآباء الأقدسون الذين خلفوا القديس إكليمنصوس.

- الفصل الثالث: حملة الاضطهاد في عهد الأمبراطور ترايان.

- الفصل الرابع: آباء أقدسون آخرون.

- الفصل الخامس: مدافعون عن الديانة المسيحية.

- الفصل السادس: حملات اضطهادية أخرى ضد المسيحيين.

- الفصل السابع: الآباء الأقدسون في النصف الثاني من القرن.

- الفصل الثامن: مجادلة حول عيد الفصح.

- الفصل التاسع: الكتاب الكنسيون في القرن الثاني.

- الفصل العاشر: هرطقات القرن الثاني.

الباب الثالث

- الفصل الأول: الكنيسة إبّان القرن الثالث.

- الفصل الثاني: الأحبار الروم في النصف الأول من القرن.

- الفصل الثالث: اضطهادات جديدة تستهدف المسيحيين.

- الفصل الرابع: مدرسة الإسكندرية ـ الفيلسوف أوريجنيس ـ نظرياته.

ـ الفصل الخامس: حركة الاضطهاد في عهد الأمبراطور ديتشيوس.

ـ الفصل السادس: أول انشقاق تشهده الكنيسة.

ـ الفصل السابع: المرتدون عن المسيحية والطاعنون فيها.

ـ الفصل الثامن: المعيدون للتعميد.

ـ الفصل التاسع: فرقة العاكفين على التأمل.

ـ الفصل العاشر: بابوات آخرون.

ـ الفصل الحادي عشر: حملات الاضطهاد في عهدي فاليريانوس وآوريليانوس.

ـ الفصل الثاني عشر: بابوات السنوات الثلاثين الأَخيرة من القرن الثالث.

ـ الفصل الثالث عشر: الكُتّاب الكنسيون في القرن الثالث.

ـ الفصل الرابع عشر: هرطقات القرن الثالث.

الباب الرابع

ـ الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن الرابع.

ـ الفصل الثاني: حملة الاضطهاد في عهد ديّوكليتزيانوس.

ـ الفصل الثالث: الأحبار الروم في أثناء حملة الاضطهاد.

ـ الفصل الرابع: مجمعا شيرتا (قسطنطينة حالياً) وألفيرا (أو البيرة).

ـ الفصل الخامس: اعتناق الأمبراطور قسطنطين للمسيحية.

ـ الفصل السادس: فرقة دوناتو أسقف قرطجنة.

ـ الفصل السابع: حركة آريوس الارتدادية (التي تنكر ربوبية المسيح).

ـ الفصل الثامن: المجمع المسكوني الأول بمدينة نيقيّة (أزميت حالياً بتركيا).

ـ الفصل التاسع: ابتداع الصليب المقدس.

ـ الفصل العاشر: الرهبان.

ـ الفصل الحادي عشر: بعد أن نقل عاصمة الأمبراطورية إلى بيزنطة أيد قسطنطين الأريانيين ـ جراءة هؤلاء الأخيرين.

ـ الفصل الثاني عشر: وفاة القديس سيلفستر.

ـ الفصل الثالث عشر: مزيد من التقدم تحرزه الحركة الديانية الارتدادية.

ـ الفصل الرابع عشر: الأريانية تجتاح الغرب.

ـ الفصل الخامس عشر: يوليانوس الجاحد.

ـ الفصل السادس عشر: انشقاق أورسيتشينوس ـ القديس دامازوس ـ الأمبراطور تاودوسيوس.

ـ الفصل السابع عشر: المجمع المسكوني بالقسطنطينية.

ـ الفصل الثامن عشر: وفاة الأمبراطور غراتسيانوس والبابا دامازوس ومن خلفاهما.

ـ الفصل التاسع عشر: آخر الأحداث ووفاة تاردوسيوس ـ انقسام الأمبراطورية.

ـ الفصل العشرون: وفاة البابوات سيريتشوس وأمبروسيوس وكريزوستوموس أسقف القسطنطينية.

ـ الفصل الواحد والعشرون: كتاب كنسيون في القرن الرابع.

ـ الفصل الثاني والعشرون: هرتقات القرن الرابع.

الباب الخامس

ـ الفصل الأول: الكنيسة في القرن الخامس.

ـ الفصل الثاني: عهد البابا إينوكنسيوس ـ حملة اضطهادية ضد القديس يوحنّا كريزوستوموس، أب الكنيسة اليونانية.

ـ الفصل الثالث: اتباع الفيلسوف أوريجينس.

ـ الفصل الرابع: البرابرة يغزون إيطاليا.

ـ الفصل الخامس: صراعات البابا أغوسطينوس مع الأرتقيين.

- الفصل السادس: وفاة البابا إينوكنسيوس - البابا زوزيموس - انشقاق إيولاليو.

- الفصل السابع: وفاة البابوات هونوريوس وبونيفاشيوس وشالستينوس - الونـدال في إفريقيا.

- الفصل الثامن: ارتداد نسطوريوس - المجمع المسكوني بمدينة أفسس - مجمع خلقيدونيا.

- الفصل التاسع: أشبَاه البيلاجيوسيين - عهد الباب سيكستوس الثالث.

- الفصل العاشر: البابا لاون الأكبر.

- الفصل الحادي عشر: هرطقة اثوتيكي - سلب أفسس - مجمع خلقيدونيا.

- الفصل الثاني عشر: آتيلا يستولي على إيطاليا - الوندال في روما.

- الفصل الثالث عشر: خلفاء البابا لاون - دمار الأمبراطورية الغربية - الأمبراطور زينون ومرسومه «هينوتيكون» (الذي حاول بموجبه التوفيق بين المفاهيم المسيحية المتضاربة).

- الفصل الرابع عشر: مملكة القوطيين في إيطاليا آكلودوفئو يعتنق المسيحية.

- الفصل الخامس عشر: الكتاب الكنسيون في القرن الخامس.

- الفصل السادس عشر: هرطقات القرن الخامس

الباب السادس

- الفصل الأول: الكنيسة في القرن السادس.

- الفصل الثاني: البابا سيمّاكوس - انشقاق البابا المزور لورينسيوس.

- الفصل الثالث: البابا اوْرميزدا - فظاعة أتباع اثوتيكي. وفاة الامبراطور انسطاسيوس.

- الفصل الرابع: وفاة البابا أورميزدا - طغيان الملك القوطي

تاودوريكوس.

ـ الفصل الخامس: اعتلاء الأمبراطور يوستينيانوس عرش الكنيسة ـ خلفاء البابا فاليكس الرابع.

ـ الفصل السادس: القديس بناديكتوس والرهبان الغربيون.

ـ الفصل السابع: باليزاريوس يحتل إيطاليا ـ الباب سيلفاريوس.

ـ الفصل الثامن: محاورة حول المبادىء الثلاثة ـ المجمع المسكوني العام الخامس.

ـ الفصل التاسع: خلفاء البابا فيجيليوس ـ اللونغوبارديون في إيطاليا.

ـ الفصل العاشر: عهد البابا غريغوريوس الأكبر.

ـ الفصل الحادي عشر: الكتاب الكنسيون في القرن السادس.

ـ الفصل الثاني عشر: هرطقات القرن السادس.

الباب السابع

ـ الفصل الأول: الكنيسة في القرن السابع.

ـ الفصل الثاني: خلفاء البابا غريغوريوس.

ـ الفصل الثالث: محمد ﷺ وشيعته.

ـ الفصل الرابع: هرطقة المونوتيليتيين (المدّعين أن في المسيح طبيعتين وإرادة واحدة فقط).

ـ الفصل الخامس: «نموذج» الامبراطور قسطنت ـ اضطهاد البابا مرتينوس.

ـ الفصل السادس: المجمع المسكوني السادس.

ـ الفصل السابع: تعاقب بابوات على عرش الحكم. انشقاقات المجمع الملحق بسابقيه الخامس والسادس.

ـ الفصل الثامن: الكتاب الكنسيون في القرن السابع.

ـ الفصل التاسع: هرطقات القرن السابع.

الباب الثامن

ـ الفصل الأول: الكنيسة في القرن الثامن.

ـ الفصل الثاني: خلفاء البابا سرخيوس ـ ذهاب البابا قسطنطين إلى القسطنطينية.

ـ الفصل الثالث: البابا غريغوريوس الثاني ـ كسّارو الأيقونات.

ـ الفصل الرابع: البابا غريغوريوس الثالث والبابا زكريا شارل مارتيل من أشراف روما ـ بيبينوس ملك الفرنجة.

ـ الفصل الخامس: غزوات جديدة يشنها اللونغوبارينون ـ الفرنجة يحمون الكنيسة.

ـ الفصل السادس: نهاية الحكم اللونغوبارديون في إيطاليا.

ـ الفصل السابع: قيام شارلمان بأعمال جليلة لصالح الدين.

ـ الفصل الثامن: المجمع المسكوني السابع العام.

ـ الفصل التاسع: الكتاب الكنسيون في القرن الثامن.

ـ الفصل العاشر: هرطقات القرن الثامن.

المجلد الثاني

من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر

ينقسم هذا المجلد إلى الأبواب السبعة الآتية:

الباب التاسع

ـ الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن التاسع.

ـ الفصل الثاني: البابا لاون الثالث يقوم بتجديد الأمبراطورية الغربية.

الفصل الثالث: خلفاء شارلمان والبابا لاون الثالث.

ـ الفصل الرابع: انحطاط الأمبراطورية الغربية.

ـ الفصل الخامس: البابا لاون الرابع والبابا يوحنا (جيوفانا).

ـ الفصل السادس: البابا نيكولو الكبير وانشقاق فوتزيو بطريك القسطنطينية.

ـ الفصل السابع: المجمع العام الثامن بالقسطنطينية.

ـ الفصل الثامن: البابا يوحنّا الثامن إعادة اعتبار فوتزيو.

ـ الفصل التاسع: نهاية أمبراطورية الكارو لانجيليين ـ عهد البابا فورموروس.

ـ الفصل العاشر: تجاوزات فاحشة ارتكبها البابا اصطفانوس السابع في حق البابا فورموروس ـ إدانة هذه التجاوزات.

ـ الفصل الحادي عشر: الكتاب الكنسيون في القرن التاسع.

ـ الفصل الثاني عشر: هرطقات القرن التاسع.

الباب العاشر

ـ الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن العاشر.

ـ الفصل الثاني: تعاقب بعض البابوات ـ اعتناق النورمان للمسيحية.

ـ الفصل الثالث: البابا يوحنا العاشر يطرد العرب من إيطاليا بارنغاريوس ينصب أمبراطوراً ـ الهنغاريون في إيطاليا.

ـ الفصل الرابع: أوغوس وبارنغاريوس مركيز افرنا يتوج ملكاً على إيطاليا.

ـ الفصل الخامس: البابا يوحنا الثاني عشر: اعتلاء اكتوني عرش الأمبراطورية.

ـ الفصل السادس: اضطرابات وانشقاقات في الكنيسة الرومانية.

ـ الفصل السابع: الكتاب الكنسيون والهرطقات إبان القرن العاشر.

الباب الحادي عشر

ـ الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن الحادي عشر.

ـ الفصل الثاني: البابا سيلفستر الثاني وخلفاؤه ـ وفاة اكتوني الثالث.

- الفصل الثالث: بابوات توسكولانيين - القديس هنريكوس وكوزادوس السّالي أمبراطوران.

- الفصل الرابع: بناديكتوس التاسع. ثلاثة بابوات في وقت واحد.

- الفصل الخامس: بابوات غير إيطاليين.

- الفصل السادس: بداية المعركة بين الكرسي البابوي والعرش الأمبراطوري.

- الفصل السابع: عهد البابا غوريغوريوس السابع.

- الفصل الثامن: وفاة غوريغوريوس السابع خلفاؤه.

- الفصل التاسع: الحرب الصليبية الأولى.

- الفصل العاشر: الكتاب الكنسيون في القرن الحادي عشر.

- الفصل الحادي عشر: هرطقات القرن الحادي عشر.

الباب الثاني عشر

- الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن الثاني عشر.

- الفصل الثاني: تواصل الصراع على الخلافة.

- الفصل الثالث: نهاية الصراع على الخلافة المجمع العام اللاتيراني الأول (التاسع من بين المجامع المسكونية).

- الفصل الرابع: انشقاقات واضطرابات في الكنيسة الرومانية المجمع المسكوني الثاني في لاتيرانو.

- الفصل الخامس: اضطرابات آثارها الإرلنديون ضد البابوات.

- الفصل السادس: فريدريك بربروس والبابا إسكندر الثالث - الرابطة اللومبردية (المناهضة للنفوذ الألماني).

- الفصل السابع: الصلح بين الامبراطور والرابطة والبابا المجمع المسكوني الثالث في لاتيرانو.

- الفصل الثامن: سقوط القدس - الحرب الصليبية الثالثة.

- الفصل التاسع: الكتاب الكنسيون إبان القرن الثاني عشر.

- الفصل العاشر: هرطقات القرن الثاني عشر.

الباب الثالث عشر

- الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن الثالث عشر.

- الفصل الثاني: أعمال مجيدة ينجزها البابا اينوكنسيوس الثالث الحرب الصليبية الرابعة.

- الفصل الثالث: الملوك والهرطقيون يضنون الكنيسة.

- الفصل الرابع: المجمع العام الرابع بلاتيرانو (المسكوني الثاني عشر)

- الفصل الخامس: الأباء الوعاظ والأضغرون ورهبنيات جديدة أخرى.

- الفصل السادس: عهد البابا هونوريوس الثالث - الحرب الصليبية الخامسة.

- الفصل السابع: اضطهاد فريدريك الثاني للكنيسة.

- الفصل الثامن: بقاء الكرسي البابوي خالياً فترة طويلة - مجمع ليون، (المسكوني الثالث عشر).

- الفصل التاسع: الحرب الصليبية السادسة وفاة فريدريك الثاني خلفاء اينوكنيسيوس الرابع.

- الفصل العاشر: شارل دانجو ملك صقليا - المجمع المسكوني الثاني في ليون.

- الفصل الحادي عشر: خلفاء الطوباوي البابا غوريغوريوس العاشر - انتفاضات الأصيل بصقليا.

- الفصل الثاني عشر: بابوات آخرون. البابا بطرس شالستينو - بداية عهد البابا بونيفاسيوس الثامن.

- الفصل الثالث عشر: الكتاب الكنسيون إبان القرن الثالث عشر.

- الفصل الرابع عشر: هرطقات القرن الثالث عشر.

الباب الرابع عشر

- الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن الرابع عشر.

- الفصل الثاني: صراعات بين بونيفاسيوس الثامن وفيلبوس الجميل.

- الفصل الثالث: نقل الكرسي البابوي إلى فرنسا.

- الفصل الرابع: المجمع المسكوني في فيينا - إدانة الفرسان الهيكليين.

- الفصل الخامس: البابا يوحنا الثاني والعشرون ولودوفيكوس البغاري انشقاق بطرس الكورباري.

- الفصل السادس: المجادلة حول الرؤيا الطوباوية - وفاة البابا يوحنا الثاني والعشرين بناديكتوس الثاني عشر.

- الفصل السابع: إكليمنصوس السادس - روما تشهد مؤامرة يحوكها كولا دي ريانزو.

- الفصل الثامن: روما تشهدُ اضطرابات جديدة الكاردينال ألبرنوز ينجز أعمالاً نبيلة لصالح الكنيسة.

- الفصل التاسع: البابا أوربانوس الخامس يعود إلى إيطاليا.

- الفصل العاشر: البابا غوريغوريوس الحادي عشر وانتخاب البابا أوربانوس السادس.

- الفصل الحادي عشر: بداية الانشقاق الغربي العظيم.

- الفصل الثاني عشر: استمرار الانشقاق: محاولات باطلة لإنهائه.

- الفصل الثالث عشر: الكتاب الكنسيون إبان القرن الرابع عشر.

- الفصل الرابع عشر: هرطقات القرن الرابع عشر.

الباب الخامس عشر

- الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن الخامس عشر.

- الفصل الثاني: استمرار الانشقاق الغربي.

- الفصل الثالث: مجمع بيزا.

ـ الفصل الرابع: مجمع كونستانز قرارات رامية إلى إنهاء الانشقاق.

ـ الفصل الخامس: المجمع يدين ويكليف وهوس ـ إنتخاب البابا مرتينوس الثالث الملقب بالخامس.

ـ الفصل السادس: عهد البابا مرتينوس الخامس مجمعاً باويّا وسيينا جان دارك.

ـ الفصل السابع: أوجانيوس الرابع عصابة بازيلايا مجامع فلورنسا. اتحاد اليونانيين.

ـ الفصل الثامن: عصابة بازيلايا تنجز الانقسام. وفاة البابا أوجانيوس الرابع انتهاء الانشقاق.

ـ الفصل التاسع: سقوط القسطنطينية ـ انتخاب البابا بيوس الثاني.

ـ الفصل العاشر: مؤتمر ما نطوفا. تجريد حملة فاشلة ضد الأتراك.

ـ الفصل الحادي عشر: عهد البابوين بولس الثاني وسيكستوس الرابع ـ مؤامرة البكتتيين.

ـ الفصل الثاني عشر: حروب واضطرابات في إيطاليا. اكتشاف أمريكا البابا أليكساندر السادس.

ـ الفصل الثالث عشر: الكتاب الكنسيون إبان القرن الخامس عشر.

ـ الفصل الرابع عشر: هرطقات القرن الخامس عشر.

المجلد الثالث

(من القرن السادس عشر إلى الوقت الراهن)

ينقسم هذا المجلد إلى الأبواب التالية:

الباب السادس عشر

ـ الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن السادس عشر.

ـ الفصل الثاني: السنوات الأخيرة من عهد الكساندر السادس ـ يوليوس الثاني رابطة كامبري.

- الفصل الثالث: مؤامرة بيزا - المجمع المسكوني اللاتيراني الخامس.

- الفصل الرابع: عهد الحبر الأعظم لاون العاشر.

- الفصل الخامس: بداية هرطقة لوتر.

- الفصل السادس: آخر أيام لاون العاشر ووفاته - عهد البابا أدريانوس السادس انتخاب البابا إكليمنصوس السابع.

- الفصل السابع: معركة بافيًا - نهب روما.

- الفصل الثامن: بداية الانشقاق بإنكلترا - مجلس آوغوسطا.

- الفصل التاسع: الانشقاق الانكليزي - وفاة إكليمنصوس السابع.

- الفصل العاشر: انتخاب بولس الثالث - اهتماماته بالإصلاح وبدعوة المجمع إلى الانعقاد.

- الفصل الحادي عشر: افتتاح المجمع العام بمدينة أترينتو وأولى جلساته.

- الفصل الثاني عشر: استمرار انعقاد مجمع باترينتو.

- الفصل الثالث عشر: الجلسة السابعة من المجمع. نقله إلى مدينة بولونيا وتأجيله وفاة البابا بولس الثالث.

- الفصل الرابع عشر: يوليوس الثالث يعيد المجمع إلى أترنيتو.

- الفصل الخامس عشر: عهد الحبر الأعظم بولس الرابع.

- الفصل السادس عشر: انتخاب بيوس الرابع الذي يعيد المجمع إلى أترينتو. انعقاد الجلسة الأولى منه.

- الفصل السابع عشر: اختلافات في المجمع حول أماكن الإقامة.

- الفصل الثامن عشر: الجلسات الأخيرة من المجمع واختتام أعماله.

- الفصل التاسع عشر: موافقة المجمع على القرارات - وفاة بيوس الرابع - القديس بيوس الخامس - حماس القديس كارلوس.

- الفصل العشرون: الحرب ضد الأتراك - معركة ليبانتو.

ـ الفصل الواحد والعشرون: البابا غوريغوريوس الثالث عشر ـ مذبحة اللوترانيين والكالفانيين بفرنسا.

ـ الفصل الثاني والعشرون: عهد البابا سيكستوس الخامس ـ مصالحة.

ـ الفصل الثالث والعشرون: هنريكوس الرابع.

ـ الفصل الرابع والعشرون: الكتاب الكنسيون في القرن السادس عشر.

ـ الفصل الخامس والعشرون: هرطقاط القرن السادس عشر.

الباب السابع عشر

ـ الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن السابع عشر.

ـ الفصل الثاني: مجادلة دي أوكزيلييس ـ مؤامرة البارود.

ـ الفصل الثالث: لاون الحادي عشر وبولس الخامس ـ الحظر المحدق بجمهورية البندقية.

ـ الفصل الرابع: اغتيال هنريكوس الرابع تأسيس هيئة الدعاية.

ـ الفصل الخامس: عهد البابا أوربانوس الثامن ـ محاكمة غاليليئو.

ـ الفصل السادس: مبادىء هرطقة جانسينيو وشجبها ـ عناد الجانسينتيين.

ـ الفصل السابع: صيغة الولاء المقترحة من جانب البابا اليكساندر السابع لإنهاء هرطقة الجانسينيين ـ رسائل باسكال.

ـ الفصل الثامن: صلح البابا إكليمنصوس التاسع.

ـ الفصل التاسع: التنازع مع فرنسا ـ إعلان الأكليروس الغالي في عام 1682.

ـ الفصل العاشر: تحرير فيِّنا ـ ظهور اللاهوتي الإسباني مولينوس ـ آخر أعمال إينوكينسيوس الحادي عشر.

ـ الفصل الحادي عشر: إسكندر الثامن ـ اينوكينسيوس الثاني عشر يقضي على المحسوبية.

ـ الفصل الثاني عشر: التصالح مع فرنسا ـ شجب فينيلون وإخضاعه.

ـ الفصل الثالث عشر: الكتاب الكنسيون في القرن السابع عشر.

ـ الفصل الرابع عشر: هرطقة القرن السابع عشر.

الباب الثامن عشر

ـ الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن الثامن عشر.

ـ الفصل الثاني: اكلمنصوس الحادي عشر حرب الخلافة في إسبانيا.

ـ الفصل الثالث: اضطرابات جديدة يثيرها الجانسينيون ـ الرسالة البابوية «الابن الأوحد».

ـ الفصل الرابع: صلح أوترخت ـ وفاة لويس الثاني عشر.

ـ الفصل الخامس: ثورة المؤيدين للجانسينية.

ـ الفصل السادس: مجمع روما ومجمع امبروم.

ـ الفصل السابع: عودة كردينال نواي إلى حضيرة المسيحية، المضطربون.

ـ الفصل الثامن: مبادىء الفرقة الفلسفية.

ـ الفصل التاسع: عهد الحبر الأعظم بناديكتوس الرابع عشر.

ـ الفصل العاشر: شن حملة اضطهادية على اليسوعيين.

ـ الفصل الحادي عشر: إلغاء جمعية اليسوع.

ـ الفصل الثاني عشر: الباب ديوس السادس ـ مستجدات دينية في ألمانيا وتوسكانا رحلة البابا بيوس السادس إلى فيينا.

ـ الفصل الثالث عشر: مؤامرة بيستويا ـ بداية الثورة الفرنسية.

ـ الفصل الرابع عشر: تجاوزات الثوار في فرنسا ـ إلقاء القبض على بيوس السادس ووفاته.

ـ الفصل الخامس عشر: الكتاب الكنسيون في القرن الثامن عشر.

ـ الفصل السادس عشر: هرطقات القرن الثامن عشر.

الباب التاسع عشر

- الفصل الأول: الكنيسة إبان القرن التاسع عشر.

- الفصل الثاني: انتخاب البابا بيوس السابع. تتويج نابوليون.

- الفصل الثالث: اضطهاد نابوليون للكنيسة - اعتقال البابا بيوس السابع.

- الفصل الرابع: مجمع باريس - بيوس السابع في فونتانبلو.

- الفصل الخامس: عودة بيوس السابع إلى روما - اتفاقيات مع دول مختلفة.

- الفصل السادس: وفاة بيوس السابع - عهد البابا لاون الثاني عشر - اليوبيل.

- الفصل السابع: بيوس الثامن، اندلاع الثورة في فرنسا وبلجيكا.

- الفصل الثامن: انتخاب البابا غوريغوريوس السادس عشر - التمرد في أقاليم رومانيا بإيطاليا.

- الفصل التاسع: اضطهاد الكنيسة في بروسيا وإسبانيا وغيرهما - معتقدات خطيرة.

- الفصل العاشر: قضايا دينية في فرنسا - وفاة غوريغوريوس السادس عشر.

- الفصل الحادي عشر: اعتلاء بيوس التاسع كرسي البابوية - إعلانه العفو العام وموافقته على بعض الإصلاحات.

- الفصل الثاني عشر: الدستور - الحرب.

- الفصل الثالث عشر: تجاوزات جديدة تقترفها الفرق المنشقة - اغتيال الوزير بيلّيغريتو روسّي.

- الفصل الرابع عشر: لجوء بيوس التاسع إلى غاثيتا الجمهورية الرومانية.

- الفصل الخامس عشر: حصار روما - انهيار الجمهورية الرومانية.

ـ الفصل السادس عشر: عودة بيوس التاسع إلى روما ـ اضطهاد الكنيسة في بيامونتي.

ـ الفصل السابع عشر: ترسيخ مراتب تمثيل الكنيسة في إنكلترا وهولندا ـ عقد معاهدات عقيدة الحمل بلا دنس.

ـ الفصل الثامن عشر: كروب جديدة تصيب الكنيسة في بيامونتي وأماكن أخرى.

ـ الفصل التاسع عشر: رحلة بيوس التاسع ـ ثورة عام 1859.

ـ الفصل العشرون: احتلال إقليمي ماركي وأومبريا ـ اضطهادات ضد الكنيسة في المقاطعات المنضمة إلى بيامونتي.

ـ الفصل الواحد والعشرون: الثورة في دولة بولونيا ـ قائمة الخطايا التي شجبها الحبر الأعظم.

ـ الفصل الثاني والعشرون: الذكرى المئوية للقديس بطرس ـ أحداث مانتانا.

ـ الفصل الثالث والعشرون: المجمع المسكوني الفاتيكاني.

ـ الفصل الرابع والعشرون: العشرون من سبتمبر ـ كومون (أي الحكومة الثورية في باريس).

ـ الفصل الخامس والعشرون: اضطهاد ينال الكنيسة في ألمانيا وإسبانيا وسويسرا.

ـ الفصل السادس والعشرون: وفاة بيوس التاسع وانتخاب لاون الثالث عشر.

ـ الفصل السابع والعشرون: عهد البابا لاون الثالث عشر.

ـ الفصل الثامن والعشرون: أعمال أخرى ينجزها لاون الثالث عشر.

ـ الفصل التاسع والعشرون: الكتاب الكنسيون في القرن التاسع عشر.

ـ الفصل الثلاثون: هرطقات القرن التاسع عشر.

هذا وفي خاتمة المطاف يقول المؤلف ما يلي:

وإذا حكمنا على الأمور حكم البشر فإن المجتمع مقبل على أيام كئيبة بسبب استمرار تنامي جحافل الاشتراكيين والفوضويين الذين يهددون بقلب الأمور رأساً على عقب. ولكن بما أن الله قدرته تفوق كل شيء وأنه أنقذ البشرية مراراً من مصائب ليست بأصغر من تلك التي تتهددها الآن، فنأمل أن ينقذنا من هذه المصيبة أيضاً وأن يعيد إلى العالم السلام الذي هو فقط القادر على إحلاله وأن يلبي دعوة كل الصالحين في أن يرد استقرار ملكوته على هذه الأرض.

فعلى هذا الأمل نختم عملنا الذي بذلنا فيه قصارى جهدنا لعرض الأحداث التي شهدتها كنيسة يسوع المسيح طوال تسعة عشر قرناً وما لم ننخدع يبدو لنا أن السرد الذي قمنا به لهذه الأحداث يؤكد ما قلناه في البداية، أي أن الله وحده يمكن أن يكون أساس هذا الصرح البديع الذي صمد لأعنف العواصف وشهد انهيار صروح أخرى كانت قائمة أيضاً منذ قرون عديدة وكانت تبدو كأنها غير آيلة إلى الزوال أبداً. بعد هلاك الأمبراطورية الرومانية التي لم تدخر وسعاً في سبيل محاربة الدين الجديد وبعد إخضاع البرابرة الذين احتلوا العالم البروماني وتهذيب عاداتهم تقوم الكنيسة شامخة وتجتاز كل العقبات وترى أعداءها عند أقدامها ساجدين.

لقد سعى أصحاب النار لصرعها محدثين في كل عهد دعاة إلى ارتكاب الخطايا ولكن مساعيهم باءت بالفشل وخرجت الكنيسة من هذه المعركة أيضاً منتصرة: فأين أريوس وهرطقته التي كادت في وقت من الأوقات تعم الدنيا بأسرها، وأين المانيكيين النسطوريين وسواهم من أصحاب البدع ومخترعي الهرطقات الذين هاجموها، وأين الامبراطورية الجرمانية التي حاولت مراراً إخضاعها؟ إن التاريخ قد سجل أسماءهم وخطايا ضلالهم وإنما مقترفاتهم أضحت في طي الزوال، بينما بقيت الكنيسة تنبض بالحياة وبوسعها أن تروي انتصاراتها عليهم: وماذا بقي من أعمال مدعي الإصلاح في القرن السادس عشر الذين كانوا يحسبون أنهم قضوا على الكنيسة؟ لم يبق من تلك الأعمال

سوى ركام من الدمار والخراب ذلك لأن أتباعهم لم يعودوا يتبعون تعاليم معلميهم وصاروا أتباعاً خاشعين للمذهب العقلاني ومؤمنين به. وعلى العكس فقد بقيت الكنيسة محرزة إلى جانب انتصاراتها السابقة انتصاراً جديداً حققته على أتباع جانسينيوس الذين مدوا جذورهم في كل أرجاء أوروبا تقريباً إبان القرن الثامن عشر والذين لم يبق لهم أثر الآن على وجه البسيطة بحيث لا يعرف اسمهم عدا المتخصصين في علم الأديان واللاهوت. ومن كان يستبعد أن الثورة المرعبة في سنة 1789 لا بد أن تخلف آثاراً محزنة جداً بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية التي سيق حبرها الأعظم في الأسر وشرد أساقفتها وقتل بعض رهبانها ونفي بعضهم الآخر وأغلقت معابدها وانتهكت حرمتها واضطهد أتباعها أشد الاضطهاد. ومع كل ذلك فقد مرت تلك العاصفة أيضاً وعادت للكنيسة أيام الصفاء التي جددت لها الانتصارات المبينة. وفي القرن الحاضر المليء بالشر والكفر والأنانية والآثام كم من ظفر حققت الكنيسة رغم ما ألحق بها المعتدون من إهانات ورغم سلبهم إياها من حقوقها المقدسة وعزلهم لها - في الظاهر - عن كل نشاط إنساني. فحمداً خالداً إذن لله القيوم الذي بصنعه العجيب شاء أن يرينا كيف نستطيع أن نكافح معه وكيف أنه قادر على صرع أعدائه. وفي الوقت نفسه الذي نشكره فيه على هذه النعمة الظاهرة تحدونا الثقة الوطيدة بأنه لن يترك كنيسته أبداً ولكونه منجزاً أميناً لوعوده فإنه يبعث فينا الاطمئنان على أنه سيظل معها إلى أبد الآبدين.

مُرَاجَعَةُ الكُتُبِ



شهدت العقود الستة الأخيرة ازدهاراً لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، جاء بعد قرون وقرون ظل فيها كنه هذا الكتاب المجيد غير معروف لدى قراء هذه اللغة إلا عبر ترجمات ثلاث قاصرة رديئة[1] وما من شك في أن تكاثر هذه التراجم المعاصرة جاء ثمرة تضلع العديد من المستشرقين في لغة الضاد والعديد من المسلمين في لغة فولتير. ويمكن القول بأن المنحى العام لهذه التراجم جميعها، وعلى الرغم من اختلاف أصحابها

(1) هي ترجمات:
- دو ريير Du Ryer وظهرت سنة 1647.
- سافاري Savary وظهرت سنة 1751.
- وكازيمرسكي Kasimirsky سنة 1840.

وتباين مشاربهم، هو الموضوعية العلمية. فهي من عمل علماء يربؤون بأنفسهم عن الظهور بمظهر المتعصب المتحيز. ولعل في تعدد التراجم هذه دليلاً على الشعور بالحاجة إلى المزيد من الدقة والإكباب على الأسلوب بغية إكساب النص الفرنسي ولو قبساً من هذه المعجزة البلاغية التي يتسم بها القرآن الكريم. وإن من نتائج هذا التكاثر في الترجمة أن أضحت المسألة المعجمية لا تشكل معضلة، وكأننا بالتباري بين المترجمين قد بات منصباً خاصة على الجانب الأسلوبي. وإنه لمن نافلة القول التذكير بأن الذي يتصدى لعمل عظيم كهذا لا بد أنه يأنس في نفسه الكفاءة في القيام بذلك أحسن قيام وبشكل يفي النص الأصلي حقه مع التطلع إلى جعل نص الترجمة أقرب ما يمكن، وفي وقعه، من النص القرآني، ثم إن هذا الإحساس بالكفاءة لا بد أنه بالغ بصاحبه حداً من الاعتداد بالنفس يجعله يعتقد بأنه آت، في ترجمته، بما لم يستطعه الأوائل.

شذ عما ذكرنا ترجمة جديدة ظهرت بباريس سنة 1990م إذ قد نحا بها صاحبها نحواً نأى به كل النأي عن النهج المألوف وسلك بعمله مسلكاً نم عن تهافت أو جهل أو دس وربما نم عنها جميعها. لذا رأينا ضرورة الإشارة إليها والتنبيه إلى خطرها.

هذه الترجمة هي من عمل أندريه شوراكي اليهودي الجزائري الأصل الفرنسي الجنسية قبل أن يصبح من أساطين الدولة الإسرائيلية(2).

جاءت هذه الترجمة في 1434 صفحة من القطع المتوسط يتصدرها

---

(2) هو أندريه شوراكي ولد بعين تموشنت بالجزائر سنة 1917. وهو يهودي من اليهود النازحين من الأندلس. درس الحقوق والفلسفة واللاهوت واللغات الشرقية بفرنسا. شارك في مقاومة الاحتلال النازي لفرنسا وأصبح المندوب الدائم للتحالف اليهودي العالمي. استقر نهائياً بالقدس سنة 1957 حيث أصبح مستشار (بن غوريون) ثم مساعد عميد بلدية القدس المحتلة ومكلفاً بتشجيع الحوار بين الديانات الموجودة بهذه المدينة. قام سنة 1977 بترجمة كاملة للكتاب المقدس من العبرية إلى الفرنسية.

استهلال من 17 صفحة ذكّر فيه شوراكي بصلته القديمة بالقرآن «الذي هدهد طفولته في بلدة (عين تموشنت) الجزائرية، مسقط رأسه. وقال إن أساتيذه المسلمين قد أشركوه في إعجابهم به منذ شبابه الأول ويصرح بعد ذلك بأن عمله هذا يندرج في إطار سعيه الدؤوب من أجل إزالة سوء التفاهم بين الأسر الثلاث المنحدرة من إبراهيم الخليل (ويعني بذلك الديانات السماوية الثلاثة). ثم إن شوراكي لا يلبث أن يعرج على ما يراه في الإسلام هنة وفي الرسالة المحمدية مغمزاً. فلا يفوته ذكر الآيات الشيطانية، كما يشير إلى ما جاء في النص القرآني من إمكانية أن ينسى الرسول ﷺ بعضاً مما يوحى إليه[3].

ثم يخلص إلى القول بأن النقد يظهر أن «القرآن عمل بشري جاء به نبي عبقري لم يكن الوحي مصدر إلهامه الوحيد فلقد استوحى آراءه كذلك من العادات والقصص والتعاليم الواردة في الكتاب المقدس والتي نشرها في بلاد العرب ربيون ورهبان»[4].

والواقع أن شوراكي لم يأت بجديد في هذا المجال. فالكفار من قريش قالوا ذلك منذ البداية وردده المستشرقون قبل صاحبنا، تشابهت قلوبهم. ولا ضير، في ذاك من مستشرق بمستغرب.

غير أن هذا المترجم العبراني قد أتى - فيما نعتقد - بالجديد في استهلاله إذ ركّز على التوافق الغريب والمتكرر بين لغة القرآن ولغة العهد القديم. بل لقد جزم بأن لغة القرآن تكاد تكون أقرب إلى العبرية التوراتية منها إلى العربية المعاصرة. ولا يخفى على اللبيب الهدف الذي يرمي إليه شوراكي من وراء هذا التأكيد. وهو لا يفتأ عبر ترجمته يحيل إلى هوامش يقول فيها إن هذه الرواية لحادثة معينة وردت في القرآن الكريم مصدرها التوراة، وتلك الرواية مصدرها شروح الأحبار والرهبان إلى غير ذلك.

وإن كل ما ذكرنا آنفاً، على ما به من مغالطات جمة، ليس الأخطر في

(3) يحيل شوراكي هنا إلى الآية 52 من سورة الحج.
(4) ص 11 من الاستهلال.

هذه الترجمة، فالتقصير ـ ولنكتف هنا بهذا اللفظ ـ قد اتخذ أشكالاً شتى رأينا عرضها بإيجاز وفق تبويب وضعناه. وإن الأمثلة القليلة التي نسوقها لكل نوع من الأخطاء تقوم شاهداً على فداحة ما وقع فيه المترجم من تقصير. ونريد أن ننوه هنا إلى أننا لم نجر دراسة شاملة لهذا العمل المشوه، بل اكتفينا بالنظر في ترجمة سور بعينها وكان اختيارنا لها عشوائياً. وسنستعرض هذه الأخطاء وفق الترتيب التالي:

- حذف أجزاء من النص القرآني.
- الزيادة عن النص الأصلي.
- التحريف الناجم عن الترقيم الخاطىء.
- الأخطاء الصرفية.
- الأخطاء النحوية.
- الأخطاء المعجمية.
- التصحيف.
- اللبس.
- عيوب لغته الفرنسية.

حذف أجزاء من النص القرآني:

إن المتتبع لترجمة شوراكي مقارناً إياها بالنص القرآني الكريم لا يفوته اختفاء أجزاء لم تظهر في النص الفرنسي ولم يشر إليها المترجم لا من قريب ولا من بعيد.

وهذا الإغفال قد يتعلق بحرف فحسب، وقد يمتد فيشمل جملاً كاملة. وهذا التحريف خطير في جميع الحالات لما يتسبب فيه من تغيير في المعنى.

1 ـ إسقاط كلمة.

أ ـ إسقاط حرف

قدم شوراكي أوجه إنفاق الصدقات فأسقط حرف العطف في قوله

تعالى: ﴿وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[5] فبدا وكأن المعنى هو: والغارمين في سبيل الله، فأسقط بذلك وجهاً من أوجه الصرف.

ب ـ إسقاط ضمير:

ـ سقطت ياء المتكلم في قوله تعالى: ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى﴾[6] فصارت الكمة الأخيرة غضب فحسب.

ـ إسقاط ضمير قلب المعنى في الآية: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ﴾[7] فاختفى الضمير (هن) فصارت البقرات السمان تأكل السبع العجاف.

ـ إسقاط ضميرين وحرف جر

فلقد جاء في هذه الترجمة: ورفع أبويه على العرش وخر ساجداً بدلاً من ﴿وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا﴾[8].

جـ ـ إسقاط أداة الاستثناء (إلا)

فالقارىء يجد «هل يجزون ما كانوا يعملون» بدلاً من ﴿هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[9].

2 ـ إسقاط جمل

السورة	الآية	النص المحذوف
البقرة	54	﴿فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ...﴾ إلى آخر الآية
	180	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾
	71	﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ﴾
الأعراف	46	﴿وَنَادَوْا۟ أَصْحَـٰبَ ٱلْجَنَّةِ ...﴾ إلى آخر الآية
	70	﴿قَالُوٓا۟﴾

(5) التوبة، 60. (7) يوسف، 43. (9) الأعراف، 147.
(6) طه، 81. (8) يوسف، 100.

السورة	الآية	النص المحذوف
التوبة	81	﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾
يوسف	33	﴿أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾
	77	﴿قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا. . .﴾ إلى آخر الآية

التحريف بالزيادة

إن الزيادة كالنقصان فكلاهما خيانة للنص، ينتج عنها تحريف في المعنى قد يصل حد عكس المراد.

السورة	الآية	النص القرآني	الترجمة
البقرة	94	﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ . . .﴾	قل إن كان في رأيكم
	286	﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا﴾	ربنا لا تؤاخذنا إلا إن نسينا
الأعراف	66	﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ . . .﴾	قال الملأ للذين كفروا. . .
	149	﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ﴾	ولما سقط العجل في أيديهم
	143	﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ﴾	. . . وكلمه ربه وقال
	144	﴿إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾	. . . على كل الناس
التوبة			وردت البسملة في أول السورة
	41	﴿إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	آه لو كنتم تعلمون (معنى الحسرة والتعجب)
يوسف	90	﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾	إنه مع من يتقي ويصبر
	107	﴿أَوْ تَأْتِيَهُمُ ٱلسَّاعَةُ﴾	أو تأتيهم ساعتهم

وهكذا نرى من خلال الأمثلة السابقة ضروباً من التحريف غريبة: ففي الآية الأخيرة من سورة البقرة جاءت الترجمة مناقضة للنص الأصلي. وفي

الآية 66 من الأعراف، يترتب على زيادة حرف الجر أن أصبح الكلام موجهاً من الملأ إلى الذين كفروا، وأن هؤلاء وأولئك فئتان، والحال أنهم فئة واحدة توجه الكلام إلى هود عليه السلام. وفي الآية 149 نرى أنه لم يدرك معنى (سقط في يده). كما أن إضافة الواو في الآية 143 من الأعراف تجعل المتكلم هو الله لا موسى. أما في الآية 90 من سورة يوسف فقد توهّم أن الهاء في (إنه) تعود عليه عز وجل، وبالتالي لم يجد مندوحة من أن يضيف لفظة (مع).

أخطاء الترقيم

يلجأ شوراكي إلى استعمال علامات التنصيص بعد ورود لفظ (قال) في القرآن الكريم. ويغلق هذه العلامة بانتهاء الكلام المحكي. وهذا عمل لا بأس به يفيد في توضيح الحوار وحصره. إلا أن إساءة استعمال هذه العلامة تحدث تشويشاً خطيراً في النص المترجم. فعلامة التنصيص التي يفتحها عند بدء الكلام لا يغلقها بانتهائه، مما يدفع القارىء إلى الاعتقاد بأن الكلام المورد يتواصل حتى نهاية علامة التنصيص. ففي الآية 68 من سورة البقرة يفتح شوراكي علامة التنصيص بعد قال، ثم يرد الكلام (إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك) ثم يغلق علامة التنصيص كما لو كانت بقية الآية ليست من كلام موسى. وعلى العكس من ذلك يرد دعاء إبراهيم وإسماعيل في الآيات 127، 128، 129[10] فتفتح علامة التنصيص ولا تغلق إلا في نهاية الآية 130 فيجعل شوراكي: ﴿وَمَنْ يرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْراهِيمَ إلا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ في الدُّنْيَا وَإِنَّهُ في الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحينَ﴾ جزءاً من الدعاء المرفوع إلى الله تعالى.

الأخطاء الصرفية

وقع شوراكي في أخطاء صرفية غريبة دلت عن جهل مخيف باللغة العربية أو عن تجاهل جعله يخلط بين بنىً صرفية، التمييز بينها بديهي لمن

(10) البقرة.

فهم هذه اللغة وتصدى للترجمة منها. فهو يبدو أنه لا يميز بين الاسم واسم الفاعل وبين الفعل الصحيح وبين الفعل المعتل الآخر. وهو يخلط بين أفعل التفضيل وبين الفعل المزيد بحرف على وزن (أفعل)، وبين وزن (فعلى) ووزن (فاعلة)، وبين الفعل اللازم وبين الفعل المتعدي.

ـ الخلط بين اسم الفاعل واسم المفعول

ترجم شوراكي في سورة الفاتحة: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ بغير الغاضبين ثم نظرنا إلى ترجمة (غضبان) في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا﴾[11] فإذا به يضع لها نفس اللفظ الذي وضعه للمغضوب عليهم. فدل ذلك على أن المترجم لا يدرك الفرق بين الصيغتين.

ـ الخلط بين الفعل الصحيح وبين الفعل المعتل الآخر المجزوم:

فلقد خلط بين رتع وبين ارتعى ـ فترجم ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ﴾[12] بمعنى الرتع لا رعي الماشية.

ـ الخلط بين أفعل التفضيل وبين الفعل الثلاثي المزيد بحرف على وزن (أفعل)

سجلنا هنا حالة لم يراع فيها معنى أفعل التفضيل فقد اكتفى في ترجمة قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[13] بالقول: ولبعولتهن الحق في ردهن.

أما توهم شوراكي أن (أفعل) الثلاثي المزيد بحرف هو أفعل التفضيل، فقد ورد في مواضع كثيرة، خاصة مع فعل (أحسن) الذي ترجمه بمعنى فاق غيره في العمل الحسن، امتاز. ولقد لحق هذا التفوق حتى اسم الفاعل من نفس الفعل وبهذا المعنى ترجم ﴿وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[14] والمفرد منه في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾[15] وزاد هنا فأخطأ في الضمير (وهو) إذ جعله يعود عليه عز وجل.

---

(11) الأعراف، 150.
(12) يوسف، 12.
(13) البقرة، 228.
(14) البقرة، 58.
(15) البقرة، 112.

- عدم التمييز بين اللازم والمتعدي:

لاحظنا أن المترجم لم يلمس الفرق بين ضل وأضل. فترجم ﴿ضَلُّواْ عَنَّا﴾[16] بمعنى أضلونا، وترجم ﴿وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[17] بمعنى، لا تتزوجوا. ولم يدرك أن أنكح ينصب مفعولين ويتعدى لهما. ولو تدبر المعنى لأدرك فساد ترجمته هنا.

- الخلط بين الآخرة نقيض الأولى وبين الأخرى مؤنث آخَر أي غير، فجاءت الآخرة في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَلِقَآءِ ٱلْأَخِرَةِ﴾[18] في ترجمته بمعنى الأخرى. ولئن كان المعنى قريباً بين اللفظين، فإننا ما نراه إلا التبس عليه الأمر.

- الخطأ في معنى (استفعل)

لعل شوراكي توهم أن الفعل متى كان على وزن استفعل يفيد الطلب والسؤال فحسب. وفاته أن لهذا الوزن معاني كثيرة منها معنى (أفعل). وهكذا فإن أجاب واستجاب بمعنى وهو المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي﴾[19] غير أن صاحبنا فهم عكس ذلك، أي فليطلبوا جواباً مني، ولينتظروا جواباً مني.

الأخطاء النحوية

إن الأخطاء النحوية التي يترتب عليها تغيير في المعنى كثيرة ومتنوعة، وهي ذات صلة بالتراكيب اللغوية، وتشمل الخلط في الأزمنة والصيغ الفعلية والخلط في الضمائر والأسماء الموصولة.

- الخلط في الأزمنة

- ترجم شوراكي إلى الماضي اسم الفاعل الذي دل عليه السياق والمعنى أنه مضارع في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ﴾[20]

---

(16) الأعراف، 37.
(17) البقرة، 221.
(18) الأعراف، 147.
(19) البقرة، 186.
(20) البقرة، 249.

فكانت ترجمته: قال الذين يظنون أنهم قد لاقوا الله.

- ترجم الماضي المشروط ﴿إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾[21] بلقد شاء الله ذلك.

- لم يُعِرْ اهتماماً للشرط الموجود في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾[22] وهوّم بشكل جعل فيه ضمير (إنه) يعود على الله عز وجل فأضاف (مع) ولم يعد الفعلان مجزومين. فصارت الآية إنه (أي الله) مع من يتقي ويصبر.

- وخلط بين الأمر والفعل الماضي في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ﴾[23]، فجعل المعنى: فاعْتَدَوْا عَلَيْهِ، والضمير في عليه يعود على الله، فكأنه فهم: إن الذي اعتدى عليكم قد اعتدى على الله، ولم يتفطن إلى أن المعتدي مفرد وأن التركيب على النحو الذي توهمه لا يستقيم وأن (اعْتَدُوا) غير (اعْتَدَوْا).

- الخلط في الضمائر

لا يكترث شوراكي للضمائر ولا يربطها بما تعود عليه من أسماء، لكنه يحرفها كيف يشاء ليصل إلى ما يريد في ترجمته أو لسبب لا نعرفه:

فلقد ورد في طه، ﴿فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا﴾[24] والهاء تعود على الساعة التي جاء ذكرها في الآية السابقة. غير أن صاحبنا ترجمها وكأن الضمير يعود عليه عز وجل «فلا يصدنك عنه من لا يؤمن به». كما رأينا في المثل السابق كيف توهم أن الضمير في (فاعتدوا عليه) يعود عليه سبحانه. ونحن نجد في أماكن أخرى أنه نسب لغير الله ما قصد به الله في النص القرآني. فإن ما جاء في الأنبياء، الآية 23: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[25] ترجمها بمعنى: «لا أحد يُسْأل عما يفعل» فكأن الله استثنى (هم يُسْألون) من الناس قاطبة الذين لا يسأل منهم أحد.

---

(21) البقرة، 70.
(22) يوسف، 90.
(23) البقرة، 194.
(24) طه، 16.
(25) الأنبياء، 23.

كما أننا نجد أن: ﴿فَرَجَعْنَٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ﴾[26] قد أصبحت عنده «فرجعناه إلى أمه» و﴿وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ﴾[27] وقد تحولت إلى (ولهم الويل) و﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَآ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ﴾[28] وقد حرفت إلى: (لا يستطيعون نصرهم ولا نجدتهم).

أما ﴿تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓا۟﴾[29] التي وردت بخصوص عصا موسى فلقد ظنها شوراكي أمراً يخاطب به الله موسى: ﴿وَأَلْقِ مَا فِى يَمِينِكَ تَلْقَفْ . . .﴾ فخلط بين تاء المخاطب وبين تاء الغائبة.

الخلط بين (من) و(ما)

نحن نعرف أن هذين الاسمين الموصولين يستعمل أولهما للعاقل والآخر لغير العاقل. لكن المترجم لم يراع ذلك. والمثل التالي يوضح ذلك وأكثر من ذلك إذ وقع في أخطاء أخرى كذلك:

﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾[30] فقد ترجم (من) بـ (ما). ومن جهة أخرى تحولت الواو عنده إلى (أو) وهذا تحريف آخر. ولم يتنبه إلى أن الواو في قوله تعالى ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ﴾ واو استئناف لا واو عطف. فترجم الآية التالية: (وله ما في السماوات أو في الأرض أو عنده).

وهذا الخلط بين من وما نجد عكسه في ترجمته آية أخرى حيث ترجم ﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾[31] بـ (من ذا الذي سيجعلهم يصبرون على النار؟) فلم يدرك معنى التعجب في الآية وتوهم (ما) اسماً موصولاً.

الخلط بين المذكر والمؤنث

أخطأ شوراكي في ترجمة ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا﴾[32] فجعلها في المذكر

---

(26) طه، 40.
(27) الأنبياء، 18.
(28) الأعراف، 192.
(29) طه، 69.
(30) الأنبياء، 19.
(31) البقرة، 175.
(32) البقرة، 282.

(أن يضل أحدهم) لا إحداهن، إذ لا مثنى في الفرنسية. ونجد نفس الخطأ في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ﴾[33] الآية، ففضلاً عن الخطأ الذي أشرنا إليه آنفاً والخاص بأحسن يحسن، والذي توهم صاحبنا أن أفعل التفضيل (فالمحسنات عنده هن اللائي برعن)، نجده يجعل الكلام عن المذكر لا عن المؤنث فجاءت ترجمته: (أَعَدَّ الله لِلَّذِينَ برعوا منكم).

تلك طائفة من الأخطاء النحوية التي أمكن تصنيفها وفق ما عرضنا غير أن الأخطاء التركيبية يضيق عنها المكان، لكن لا مندوحة عن ذكر نماذج منها، حتى تستبين فداحة أخطاء المترجم.

السورة	الآية	النص القرآني	الترجمة
البقرة	63	﴿وَٱذْكُرُواْ مَا فِيهِ﴾	واذكروا ما هو من عنده
	66	﴿ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا	لما بين يديها أو خلفها
	71	﴿قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ ...﴾	قال إنها بقرة
	92	﴿وَلَقَدْ جَآءَكُم﴾	ولقد جاء
	112	﴿...وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾	(المعنى وهو (الله) محسن)
	128	﴿أُمَّةً مُّسْلِمَةً﴾	وطن ينعم بالسلم
	135	﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ...﴾	قل لكن إبراهيم الحنيف لم يكن من المشركين
	143	﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾	أمة وسيطة
	148	﴿يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا﴾	يأت إليكم الله جميعاً
	162	﴿وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾	ولا يُنظر إليهم
	164	﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ...﴾	منذ خلق السماوات والأرض
	213	﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾	... إلا المتقون

(33) الأحزاب، 29.

السورة	الآية	النص القرآني	الترجمة
	235	﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ . . .﴾	ولا جناح عليكم عند مغازلتكم النساء
	255	﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾	الله لا الله إلا هو
	259	﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾	أنى يحيي الله إنساناً بعد موته
	283	﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾	والله عليم بكل ما يعلّمكم
الأعراف	44	﴿مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا﴾	ما أعدّ لنا ربنا
	45	﴿يَصُدُّونَ عَن﴾	يبتعدون عن
	45	﴿وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾	بكفرهم بالآخرة
	71	﴿قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم . . .﴾	ألا ليقع عليكم
	85	﴿. . . وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ . . . ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾	. . . لو آمنتم لكان خيراً لكم
	89	﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾	ربنا يقدمنا نحن وقومنا
	96	﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ﴾	ولو أن بيوت القرية
	99	﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾	أفآمَنُوا بِمَكْرِ اللهِ فالقوم الخاسرون هم وحدهم الذين يؤمنون بمكر الله
	150	﴿قَالَ ابْنَ أُمَّ . . .﴾	(بدا الكلام لموسى لا لأخيه)
	172	﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾	وكذلك ندرك الآيات
يس	53	﴿فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾	عندما نقدم إليه كلنا جميعاً
التوبة	43	﴿لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾	لم أذنت بذلك
يوسف	45	﴿فَأَرْسِلُونِ﴾	فابعثوا القضية
مريم	33	﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ . . .﴾	والسلام يوم ولدت. . .
	71	﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾	لا أحد منكم رائدها (بريدها)
طه	25	﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾	رب انفخ صدري (وَرِّمْهُ)

التحريف المعجمي

لقد أطلق شوراكي على كثير من الألفاظ معاني لا تمتّ إلى المعاني المتعارف عليها بصلة فحاد بها عن المعنى القرآني. وسنكتفي فيما يلي بذكر بعض من تراجم الألفاظ الأكثر تواتراً، وأهمها:

آمن: انتسب (لأحد النوادي)، انخرط (في حزب)، التصق.

إيمان: ترجمها بلفظ (آمين) التي هي معروفة عند الفرنسيين بـ Amen وهو التأمين في الدعاء.

أسلم: دخل في السلم، هدأ.

إسلام: تهدئة.

استجاب: انتظر جواباً.

أفلح: كان خصيباً ـ قادراً على الإنجاب.

اتقى: ارتعد ـ والمتقون: المرتعدون.

أزلّ: رمى من عل.

أخذ بقوة: قَبِلَ على مضض، كارهاً.

حكام: أعيان.

رجا رحمة الله: لازم أرحام الله.

أهل: خيمة.

اغترف: لعق بلسانه.

عَمَلُ الصالحات: النزاهة.

الظلم: الغش، الخداع، التزوير.

تصدّى: أعرض.

قَتْل: قِتَال.

شعر: أجاز، قَبِل.

مُعْرِض: فار (إلى العدو) منشق (عن حزب).

فِرُّوا: انظروا.

أصلح: كان كاملاً.

أفسد: كان فاسداً.

موسر: كريم.

مقتر: بخيل.

منافع: مفاتن.

شرح: نفخ.

باشر: بشّر.

الكافر: المشرك.

ذهب: فر.

الزكاة: العشر.

أخطاء التصحيف

إن بعض الأخطاء التي ارتكبها شوراكي تبدو شبه مستحيلة، ونظن أنها نتيجة خطأ في القراءة. وإذا صح ذلك فسيكون دليلاً آخر على ضعف حصيلته من اللغة العربية.

نذكر من هذه الأخطاء التصحيفية ما أوردناه سالفاً من الخلط بين الأمر والفعل الماضي حول فعل اعتدى في قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ﴾ وترجمت: فَاعْتَدَوْا.

ومنها خلطه بين (وعد) وبين (أعد) حيث ترجم: ﴿مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا﴾[34] إلى (ما أعد لنا)... وبين الميقات وبين الملاقاة. فكان أن ترجم ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا﴾[35] إلى (لما جاء موسى لملاقاتنا).

ونـجـد أنـه تـرجـم «سـبـحـانـه» فـي قـولـه: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا﴾

(34) الأعراف، 44.

(35) الأعراف، 143.

﴿سُبْحَٰنَهُۥ﴾[36] إلى (سبحوه).

إلا أن أغرب ما وقع فيه من تصحيف هو قراءته «ءالاء» في قوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[37] على أنها أداة استثناء (إلا) فترجمها إلى: (فاذكروا إلا الله).

أخطاء في اللغة الفرنسية

جاء في ترجمة الآية 184 من سورة البقرة (فمن كان منكم مريضاً) أن ترجم بفعل نسبه للمخاطب أو المتكلم والحال أنه يقصد الغائب.

وجاء في الأعراف، الآية 89: ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ فأخطأ المترجم في اللغة الفرنسية حيث بدأ بوضع علامة الجمع وأغفلها بعد ذلك.

نماذج من ترجمته

لقد بالغ شوراكي في ابتداع كلمات فرنسية مشتقة ترجم بها بعض الألفاظ العربية التي لم يجد لها ما يقابلها من بين الألفاظ الفرنسية الموجودة عنده: كما زج بألفاظ غير فرنسية إلى فرنسيته التي ترجم فيها المصحف الشريف، مما لا عهد للفرنسيين به، وذلك ما صيّر هذه الترجمة مستغلقة تماماً في معناها عند بعض السور. ونكتفي للتدليل على هذا باستعراض ترجمته سورة الفاتحة.

ـ البسملة:

استعمل المترجم اسم الجلالة (الله) ولم يستعمل اللفظ الفرنسي المقابل لذلك. لكن الكلمة ما زالت دخيلة على الفرنسية وإن أصبحت معروفة فيها.

واستعمل للفظي (الرحمن) و(الرحيم) كلمتين مشتقتين من أصل واحد يعني الرَّحِيمَ في الأساس. فكأننا بالمترجم قد قلب ما ورد في الحديث من أن الرحمن اشتق الله لها اسماً من اسمه. وهنا نحن نجد هنا أن (الرحمن) لفظ يشتق من الرحم. واللفظ الذي وضع لترجمة (الرحمن) لفظ مستحدث غير

---

(36) الأنبياء، 26.

(37) الأعراف، 69.

معروف عند الفرنسيين. أما ما يقابل (رحيم) فهو لفظ يعرف باعتباره صفة لا اسم، وهو مشتق من اللفظ الذي يعني في الأصل (الرحم) ثم صار يطلق على السجل الإداري.

- ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾:

يقول شوراكي إن لفظ (حمد) يعني في اللغات العروبية القديمة «الشوق» الرغبة. لذلك ترجم الحمد بالرغبة أو الشوق، واستنبط لها لفظة جديدة. وأبقى على لفظ (الله) كما هو في ترجمته، ثم زج بلفظ (رب). كما هو بدعوى أنه مشترك بين العربية والعبرية. وفي اللغة الفرنسية يعرف (الربي) المنسوب إلى (رب).

- ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾ ترجمت «عاهلُ يَوْمَ الدِّيْنِ»
- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾

كأن المترجم أراد في أسلوبه محاكاة الأسلوب القرآني بتقديم المفعول به ولم يراع التركيب الفرنسي فجاءت الجملة غريبة. واستعمل للعبادة لفظاً يعني الخدمة، ولئن عنى كذلك التعبد لله. واستعمل للاستعانة لفظاً يعني التوسل لا طلب العون.

- ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾﴾

ترجم (المستقيم) بالصاعد، المتعامد، الراقي.

- ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾

التحريف الكبير الذي سجلناه في هذه الآية هو ترجمة المغضوب عليهم بالمغضَبين، الغضبى.

وهكذا يلمس القارىء من استعراضنا سورة الفاتحة في هذه الترجمة مدى ما لحقها من تحريف وغموض وجنف.

* * *

بعد هذا العرض السريع لترجمة شوراكي وتبيان ما بها من عيوب يصعب

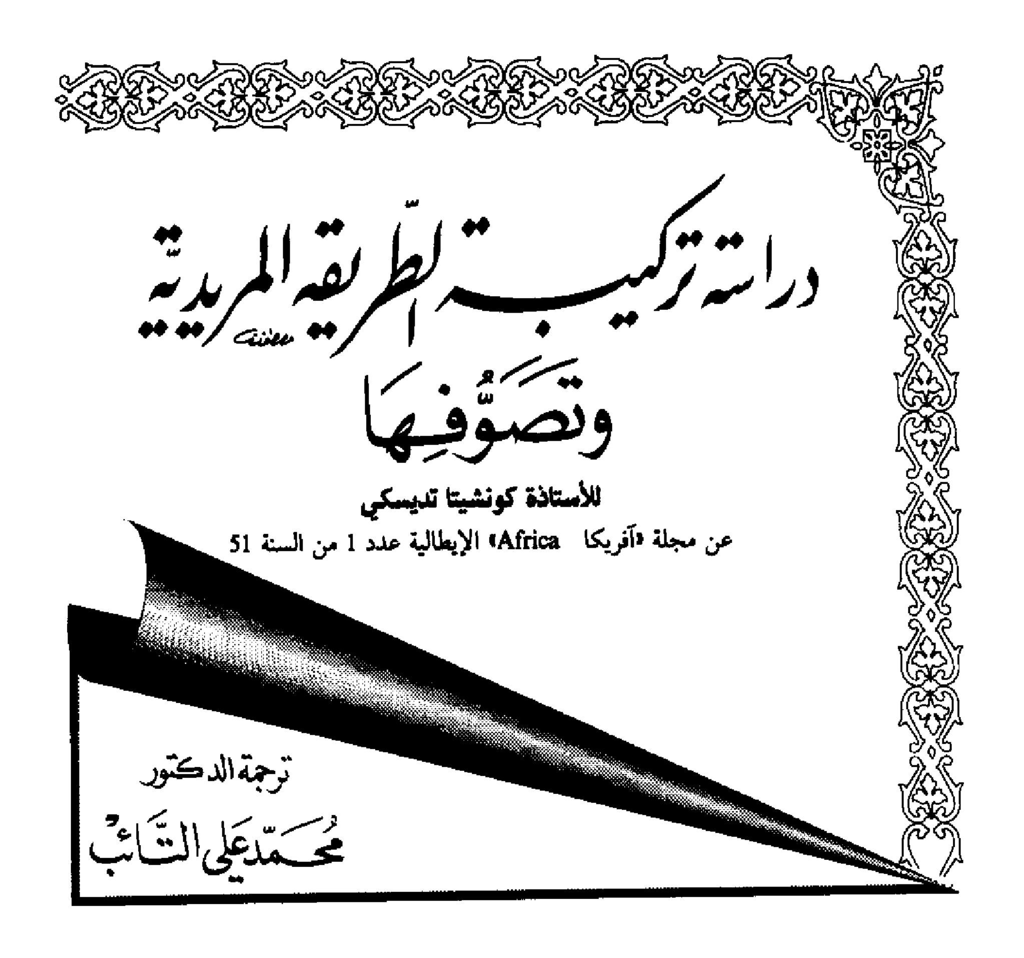
حصرها، لعله من غير المجدي أن نشير إلى أنه أبان عن جهل بالإسلام عبر أمور ذكرها في هوامشه أو في استهلاله. فقد ذكر أن قواعد الإسلام أربع مغفلاً الشهادة وأن الطواف يتم حول الصفا والمروة، وأبان عن حقد دفين باستعماله شريك (السوء أو في الجريمة) ترجمة لقوله تعالى: ﴿مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ﴾[38] وعن مغالطة بقوله إن القرآن لم يكتب إلا بعد وفاة الرسول ﷺ[39].

إن شوراكي اعترف بأن إقدامه على ترجمة القرآن يعد جسارة[40] وهي أصدق عبارة قالها في نظرها.

(38) الأعراف، 184.

(39) ص 10 من الاستهلال.

(40) ص 20 من نفس المكان.



دراسة تركيبة الطريقة المريدية وتصوفها

للأستاذة كونشيتا تديسكي

عن مجلة «آفريكا Africa» الإيطالية عدد 1 من السنة 51

ترجمة الدكتور

محمد علي التائب

قبيل بداية هذا القرن أسس الشيخ أحمد بامبا Ahmadu Bamba طريقة المريدية، وهي طريقة مجهولة نسبياً خارج السينيغال، ولكنها تحتل في داخل حدود ذلك البلد مكانة رفيعة جداً. ولد الشيخ بامبا في الإقليم السينيغالي المسمى باوول Baol في مدينة أمباكي M'Backe سنة 1850، وبرز على المسرح السياسي سنة 1885 في معية الملك «لات ديور Lat Dior damel» ملك «الكايور Cayor» الذي أسلم سنة 1870 وفي سنة 1888 رسّم الحاج كامارا المتوفي سنة 1889 الشيخ أحمد بامبا «شيخاً». وفي السنة التالية لتنصيبه أسس مدينة «طوبا Tuba»[1] في ضواحي القرية التي ولد فيها. ونفي [من قبل

(1) أحد أسماء الجنة، يرى بعض من أرخ له أن من أهداف اختياره لهذا الاسم إعداد أتباعه ذهنياً لتقبل دعواه بأنه حامل لواء رسالة الرسول محمد ﷺ في هذا الزمن، وأن له شأناً في =

فرانسا] أولاً إلى القابون سنة 1895 ثم إلى موريتانيا سنة 1904. وهناك تعرّف على الشيخ «سيديا Sidya» أحد أساتذته الروحيين، وتكررت مناوءة الإدارة الاستعمارية لمواعظ الشيخ بومبا، غير أن ازدياد عدد أتباع الطريقة جعل مجهود تلك الإدارة في معارضة مواعظ الشيخ تذهب أدراج الرياح. وتوفي الشيخ بومبا سنة 1927 بمدينة «ديوربيل Diorbel» ونقل جثمانه إلى «طوبا» حيث صار ضريحه مزاراً لأعداد مهولة من المريدين[2] الذين يحجون إلى الضريح حتى اليوم.

تركيبة الطريقة

مصطلح «مريد» في اللغة العربية هو الذي «يتوق إلى شيء» «وهو الذي يرغب في شيء، أو يبحث عن شيء» [وتعني هنا] (يبحث عن معرفة الله). لكن لفظ «مريد» صار يطلق تحديداً - منذ نهاية القرن الماضي - على من ينتسب إلى الطريقة التي أسسها بامبا، بينما يفهم من لفظ «الإينارية Muridismo» مجموع المبادىء الدينية والاجتماعية التي يطبقها، أتباع بامبا. وترجع أسباب سرعة انتشار الطريقة إلى تركيبتها القائمة على تسلسل الدرجات [للقائمين عليها] وهذا ما يستجيب للمتطلبات(*) الدينية للشعب السينيغالي،

= نشر الإسلام وتبيانه للناس. (المترجم).

(2) يرى بعضهم أن اللقب الأصيل لأي من أتباع بومبا لم يكن «مريدي Muridi» ولكن كان «أمباكيي M'Backeti» نعت مشتق من أمباكّي اسم القرية التي ولد فيها. والظاهر أن المفضل هو تلقيبه بلقب «مريدي Muridy» اشتقاقاً من رسم كلمة «مريد» العربية التي اعتاد الأوربيون استعمالها في لغاتهم، ويقال نفس القول عن مصطلح «مرابط Marabutto»(*) وكان لمعنى لفظه بدائل مختلفة في الآداب العربية والإسلامية. وبصفة عامة يشير هذا المصطلح اليوم إلى دارسي القرآن وإلى الفقهاء الذين يمارسون مهام دينية واجتماعية بصفة خاصة، ويمكن أن يكون لهم أتباع، وفي هذه الحالة يمكن أن يحمل لقب «شيخ». قوبل مع مؤلف P. Marty «الإسلام في السينيغال» ط/ باريس Lerox 1917 E. Doutte «المرابطون Marabutti».

(*) لفظة مرابط لا تعني أينما وردت في هذه الترجمة أكثر من صاحب بركة وقد أطلقها المؤسس على بعض أسر ذوي المكانة في تسلسل وراثة مشيخة الطريقة. (المترجم).

(*) توحي الباحثة للقارىء بأن المريدين - على الرغم من اعتناقهم الإسلام - فهم ما يزالون يشعرون بفراغ في عواطفهم الدينية لا يملؤه إلا وجود زلفى بينهم وبين الله جلّ وعلا. (المترجم).

فهي تركيبة تسمح بالتنبؤ بأن الطريقة سيتولى قيادتها - بعد وفاة مؤسسها - أبناؤه ثم ذرياتهم من بعدهم إلى أن تنتهي إلى المرابطين(*).

يعود أيضاً الانتشار الواسع للطريقة إلى وجهين اثنين، الوجه الأول ديني والآخر اقتصادي سياسي، وهما الوجهان اللذان تتجلى الطريقة فيهما وقد سعت الدراسات المركزة على الطريقة «المريدية» إلى أن تعرض للأضواء الوجه الخارجي [الملموس][3] أي الوجه الاقتصادي السياسي، ضاربين صفحاً عن عمد، أو مقلصين على الأقل - في أثناء انشغالهم بالتركيز على الوجه الاقتصادي - الميزة الأصلية لهذه الطريقة ألا وهي الجانب الصوفي فيها.

ومن المهم جداً التنبيه على أن «فكرة العمل كمطهر» [روحي] للرجال كانت مفهومة من الأساس عند المنتسب إلى الطريقة المريدية على أنها الخطوة الأولى نحو «المعرفة الروحية» لذاته هو، مع أن التصوف الإسلامي كان مجهولاً تماماً عند السينيغاليين، ولذلك فلم يكن في إمكان بامبا توجيه جماهير أتباعه نحو التأمل، فاتجه إلى حثهم على العمل ناسباً إلى «العمل» قيمة صوفية مطهرة، ولهذا عرف ليوبولد سينقور أول رئيس لجمهورية السينغال المرحلة الانتقالية لبلاده التي كان الفضل في معظم [ازدهارها] للمريدية فقال: «إن

(*) مفردها مرابط ويرجع أصلها إلى فجر الإسلام حينما كان المسلم يذهب من تلقاء نفسه إلى الثغور ومظان المنافذ التي قد يهجم عبرها أعداء الإسلام على بلاد المسلمين، يربط فرسه ويرابط هو في ذاك الموقع الاستراتيجي لفترة تصل إلى أربعة أشهر وأزيد ليشارك في صد من يتجرأ من الأعداء على الهجوم على ذلك الموقع.

سمي هذا النوع من الجهاد مرابطة، وسمي هذا النوع من المجاهدين مرابطين. وحيث إن من مات منهم ولو حتف أنفه حال مرابطته أو في الطريق إلى موقعه أو منه هو في حكم شهيد المعركة، وحيث إن مصير الشهداء الجنة جزاء ما نووا من رباط فنعتقد أن لقب مرابط الذي كان مقصوراً - لغة - على المحاربين المتطوعين لحماية ثغور المسلمين ونقاط الضعف في خطوطهم قد وسع الناس مفهومه ليشمل كل من ظن المسلمون أنه مقبول عند الله لتوفر صفات فيه أضفى عليها الزمن طابع التسليم بها. واقترنت بالتماس الناس بركة المرابط بمعناه الثاني المكتسب. (المترجم).

(3) تويل [هذا الرأي] بمؤلف I. Taddia «المريدية السينيغالية ومشكل التطور الاقتصادي» «آفريكا» روما العدد 33/ 1978 من 383 إلى 403.

عبقرية الشيخ بامبا كانت في فهمه لحالة السينيغال والسينيغاليين وفي استطلاع ديانة تأخذ في اعتبارها حالة التخلف والجهل بالدين. ومن تلك، ومن وجهات المرحلة الزمنية المهمة للانتقال التي يجتازها السينيغال، وأيضاً الاحساس الصوفي الذي تمكن الشيخ بامبا من إضفائه على العمل لم يكن إلا الشكل الوظيفي للصلاة، إذن يجب أن لا يفهم العمل على أنه بديل لها»[4].

قال بامبا أمباكاني دييوب Bamba M'Backane Diob وهو كاتب سينيغالي «لم يكن المريدي مهتماً كثيراً بالنجاة في الحياة الأخرى بمقدار اهتمامه بالاتحاد الحقيقي بالإله في هذه الحياة الدنيا والعمل هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى هذا الاتحاد[5]. إن بامبا تفطن - في واقع الأمر - إلى الأزمة الثقافية الناتجة عن التماس بين الثقافة [المحلية القديمة] والثقافة الجديدة ووجد [في تلك الأزمة] أرضاً ذات خصوبة خاصة لفكره، وأن طرحه الصوفي الإسلامي ذي التوجهات التقليدية الموحدة مع فكرة عمل ذات طابع تعاوني فتحت مُثُل الإسلام.

إن القبيل العرقي لـ «وولوف Wolof» الذي ينتمي إليه بامبا[6] كان الأول في اعتناق ظاهرة «المريدي» بسبب خلفيتهم الثقافية السابقة، فقد كان الوولوف موحدين منذ زمن بعيد[7] يؤمنون بإله واحد، ويؤمنون بالجن (مخلوقات بشرية لكنها تختلف عن الإنسان العادي بأن لها قدرة على الاتصال بالإله). والوولوف يقومون بالختان والتزوج بأكثر من زوجة، وعدا ذلك فإن أحد أعمدة مجتمعهم هو الروح الجماعي الذي يجمع كل الناس في فريق واحد

---

(4) الفكر الديني عند أحمد بامبا، Nea داكار 1975 ص 117.

(5) B.B. Diob لات ديور والإسلام. المبدأ الاجتماعي لأحمد بامبا ص 36 Bruxelles, Les Arts Graphiques.

(6) إنه، وإن كان الشيخ ذا أصل يرجع إلى «التوكولور Tucolor» فإن وولفية والده مردها إلى إقامته زمناً طويلاً في بلاد الوولف، وأدى ذلك لأن يعتبر الشيخ نفسه منتمياً انتماء صادقاً لعرق الوولوف، وهم أيضاً أخواله.

(7) إن توحيدهم عميق وثابت بحيث لا يمكن رده إلى إسلام معروف رسمياً بحداثة [عهده في مواطن الوولوف] فالإسلام لم ينتشر بينهم إلا في سنة 1870 فقط.؟؟؟.

كأنما تلمهم قرابة دم لصيقة. وكل ما ذكر لا يسعه إلا أن يجعل الذاكرة تسترجع فكرة «الأمة» [المتحدة] التي تميز المجتمع الإسلامي.

سرعة تكيف فريق عرق الوولوف مع الطريقة المريدية كان لمبعثها أكثر من سبب منها: ما يقتضيه الرفض الصامت للتغريب الذي خطط له الفرنسيون. وما يقتضيه استردادهم لقيمهم الأصلية، عبر نظرية جديدة متطورة في مجموعها نسبة إلى الصور الدينية والاجتماعية والثقافية الموروثة. ومن المعلوم، أنه عند تحليل أية ظاهرة دينية فإنه من غير المستطاع تجاهل الخلفية الثقافية الاجتماعية السابقة التي تمثل القاعدة، حيث إن الثقافة هي تراث من قيم معترف بها أقرتها تقاليد تاريخية محددة سابقة، وتندمج الحركة «المريدية» تماماً في هذه القرينة[8]، وتبقى المريدية إحدى أهم المعبرات عما يعرف بإسلام السود [*]، وعن تلك الظاهرة أي الظاهرة التي ترى التحام ميزات الإسلام مع ميزات آحاد مجموعات عرقية إفريقية ـ والمرابطية هي آكد دليل ـ وأهمية المرابط في المجتمع الإسلامي[**] كما هو في المريدية التي تنحدر من المرابطية ـ تعود إلى عدم وجود «سدنة شعائر Clero» في «العقيدة الإسلامية Culto» وهذا يتعارض مع ما ـ عند الشعوب الإفريقية ـ مع ضرورة أن يكون لهم رئيس واحد [يحسون أنهم مرتبطون به] والذي يمثل للمؤمن مرجعاً صلباً، (ويعود بنا الفكر إلى الهالة التاريخية التي كانت دائماً [تشع] من شخصية الساحر عند القبائل القديمة). إذن فدور المرابط يقوم بتشكيل دور [الجسر] بين الإسلام والديانات السابقة. وهذا ما يخول المرابط في السينيغال مكانة

---

(8) الواقع أن بامبا كان سنياً شديد الالتزام بالسنة، في مبدأ أمره على الأقل. قوبل بمؤلف M.Villeneuve، الطريقة المريدية Ibla (1965) P.127-163.

(*) ترجمة عبارة الباحثة هي «الإسلام الأسود» «غير المستساغة» إذ ليس للإسلام ألوان أسود وأحمر وأبيض، وإنما هي زلة قلم.

(**) المرابط في مفهوم بعض عوام المسلمين له مكانة وكرامات الولي ولا يشترطون فيه ما اشترطه القرآن الكريم القائل ﴿... إن أولياؤه إلا المتقون...﴾ فقد تكون المرابطية بالوراثة أو بالغياب المتقطع أو الدائم للعقل أو بالمظهر كالأثر السابغ للسجود وما يعلقه في رقبته من مسابح وارتداء مرقعات وأسمال. ويعتقد بعض العوام أن المرابط يضر وينفع لما له من مكانة عظيمة يعتقدون أن الله منحها له وأنزله إياها. (المترجم).

أكثر رفعة [من مكانة الساحر] ويجعل بعض العوام مقتنعين أنه يمثل الله[*] في الأرض، لهذا فإن الانقياد لله المعتاد في الإسلام تصير في المريدية انقياد المريد للمرابط [الذي يؤمن ببركته].

القرآن يخلو بكل تأكيد من شخصية المرابط وإنما يتحدث فقط عن الولي (جمعه أولياء) ومفهومه [القريب من الله] [مكانة] الآية 62 من السورة العاشرة ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. وعن نفس الموضوع يؤكد «مونتيل Monteil» أن (المرابط هو رجل الله أو ولي)[ء]. وهو ذلك الذي يتجلى للمؤمنين من خلال رحمته بهم وبعلمه وعمله فيصير بذلك قائدهم الروحي[9].

وعقب وفاة الشيخ بامبا سنة 1927 طفا مباشرة على السطح عدد من الشخصيات ذوي الأهمية البالغة إضافة إلى الورثة الشرعيين المنتمين إلى أسرة الشيخ، من بين تلك الشخصيات كان الشيخ «أنتا Anta» والشيخ «إبرا فاتي Ibra Fati» والشيخ «إبرا فال Ibra Fall» الذين أوصلوا الطريقة إلى الإنقسامات المتطورة، فكل من المرابطين الثلاثة طور بدرجة تزيد أو تنقص أحد التوجهات الرئيسية للطريقة. وهكذا تكيفت المريدية ونظمت في قطاعات متمايزة على الرغم من بقائها مترابطة فيما بينها.

وفي الوقت الحالي يتنازع الطريقة تياران: فمن جهة ترى الطريقة اتباع تيار المرابطين من سلالة أسرة بامبا[10] الذين يحملون لقب [أمباكي -

---

(*) المسلم الصافي الإيمان لا يحتاج إلى وسيط بينه وبين خالقه سوى طاعته الكاملة له وإلا فلا معنى للصراع بين العلماء وأتباع كل فريق منهم على تفسير معنى «الوسيلة» (المترجم).

(9) V. Monteil مجمل السينيغالية Nique IFAN, Dakar 1966, p.160 R.P الإسلام وسود السينيغال في «الإسلام والإرساليات الكاثوليكية (ندوة المعطيات بالمعهد الكاثوليكي بباريس) ط/ باريس. 1962 ص 135 إلى 160 و F.Quesnot إطارات المرابطين المسلمين السينيغاليين CHEAM باريس 1962 ص 131 إلى 160.

(10) ابتداء كان المؤسس وحده يملك سلطة تسمية مرابطين جدد، وتكوين حواريين جدد. وبعده لم تستحدث أسر مرابطين جديدة، وصار قيامها بالتوارث المباشر، وبهذا بقيت محصورة في أسرة بامبا، انظر J. Copans» الرعاية الاجتماعية والتغيرات الاقتصادية في السينيغال. Orstom داكار 1972 ص 24.

أمباكي]، ومن جهة ترى [المرابطين] المسمين [امباي فال] المشتق من اسم مرابطهم إبرا فال وهو ليس من ذوي قربى الشيخ بامبا. وبدوره ينقسم فريق [امباكي ـ امباكي] المكون من حواريي الشيخ «أنتا» إلى فرعين أو تيارين يتزعم أولهما الأخ الثاني لبامبا، وهو الذي ترك أثراً اقتصادياً وسياسياً على التيار الذي يتزعمه(11). التيار الآخر ويتزعمه الشيخ إبرا فاتي، وهذا الشيخ قصر نشاطه على تطوير التـيار الصوفي الروحي فقط وبقي أحد الورثة الأوفياء للفكر الأصيل لمؤسس الطريقة. وهذا التيار الأخير الذي أكد «قيمة» الخلق الديني هو الذي فتح الطريق أمام أفضل الآمال لمستقبل البشرية، ولا تتوقف نظريته عند فكرة استدامة الكائن [البشري]، ولكنها تسمو به [روحياً] باسم الوجود الرباني. وبقي نظام الحياة الاجتماعية للطائفة في هذين التيارين مماثلاً تقريباً لتلك الحياة باستثناء ما سبق ذكره عن التوجه الخاص بكل منهما، والواقع أن «الدائرة» (مصطلح عربي ينطوي على معنى الحلقة أو القطاع) التقليدية للطائفة المريدية بقيت حتى يومنا هذا دون تغيير، محتفظة بميزاتها كطائفة دينية مزارعة حيث يجاور [في مقرها المعد للطلبة] شباب المريدين يزرعون [بالنهار] ويتعلمون [بالليل] الثقافة العربية الإسلامية لا سيما النظرية المريدية.

أما فريق «امبايي فال» M'Baye Fall» فله مميزات ينفرد بها إذ هو لا يعنى بأي دين من الأديان(*) ولا بأي نوع من التعليم فأفراده يعتقدون [ظاهرياً على الأقل، فالتدين في ذاته غريزة في الإنسان] وأن الأدعية التي يبتهل بها المرابط إلى الله من أجلهم كافية [لغفران ذنوبهم عندما يمنحها لهم] لقاء

---

(11) التمسك بالحياة المادية كلفت الشيخ «أنتا» التخلي عن حقه في خلافة بامبا بحكم عضويته في أسرة أمباكي.

(*) عندما ناقشت أحد زملائي في دراسة علم الدين المقارن بعد أن علمت بأنه نجل أحد أقطاب عشيرة «الأمباي فال» أجابني ـ بعد وعدي إياه بعدم البوح باسمه ـ، بأن الفرائض الدينية لم تسقط عن أولئك «المريدين!» لأن معظمهم لا يدين أصلا بالإسلام والقليل منهم من المسلمين بالوراثة لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه. والعشيرة أنما تقدم لهم المأوى والعمل تألفاً لقلوبهم فقد يضيء الإسلام بصيرتهم فيسلموا كما حدث للكثيرين منهم منذ أن وضع هذا النظام.

عملهم اليدوي. وعلى الرغم من تجاوز الحدود البين الذي يتميز به المرابط [مثل إسقاطه لجميع الفرائض الدينية مقابل خدمة عضلية يؤديها الفرد من مريدي هذه العشيرة] (*) فإن فريق «أمباي فال» بقي وفياً عملياً لمبادىء بامبا، وعظيم هو ولاؤهم لفريق [أمباكي - أمباكي] إذ يماثل في عظمته ولاء الشيخ «ابرا فال» لتعاليم مؤسس الطريقة. فـ «المذهب الذرائعي» لهذا الفريق واضح وجلي ينحصر في إعطاء قيمة لفكرة ما عندما تتجسم تلك الفكرة وتحققها التجربة العملية فقط. فحقيقة فكرة ما تبقى إذن في عواقبها التي تنبثق عنها، أو في واقع تكشفها عن جدوى تصل إلى الغاية وأن تمنح رضاء نفسياً. إن هذه المذهبية الذرائعية تنزع إلى أن تكون الخبرة العملية عوضاً عن العقل وعن عملية المعرفة. فأتباع «ابرا فال» يبشرون بنظرية عملية تعارض روحية الشيخ «ابرا فاتي».

واليوم - ما زالت الطريقة المريدية قابلة لتطورات هامة، وهي مستمرة في الانتشار سواء في داخل السينيغال أم في خارجه(12) وما زالت تتكشف الساعة عن أنها وسيلة جيدة لتجاوز الخلافات العرقية.

والحقيقة أن المريدية التي انتشرت أولاً بين الوولوف، قد شاعت فيما بعد بين فرق عرقية منها التوكور (أقدم مسلمي السينيغال) ممثلة في الترفع عن معظم الخلافات، محققة وحدة كانت ستكون في منتهى الصعوبة أو بالأحرى مستحيلة.

الصوفية

ترسي حياة المريد الصوفية على احترام بعض القواعد المستقاة من

(*) اتخذ الباحثون من مثالب الطرق الصوفية من إسقاط الفرائض عن أبناء عشيرة «امباي فال» - لقاء ما يقدمونه من خدمة يدوية - سلاحاً يحاربون به الإسلام والطرق والتصوف كما يتضح في كثير من الكتابات المنشورة في مجلات بعض منها سامي المكانة العلمية.

(12) البلدان الأخرى ذوات الحساسية تجاه النظرية المريدية هي في الوقت الحالي: ساحل العاج ومالي والكونغو؛ Villeneueve عمل مذكور في ص 243.

[صدق الإيمان] بالعقيدة الصحيحة[13]. والتسليم والطاعة للشيخ هما من بين جميع القواعد يمثلان [القاعدة] الأكثر أهمية لا في داخل الطريقة المريدية فحسب بل في صميم مبدأ التصوف أيضاً الذي تنبثق عنه الطريقة المريدية.

التصوف ـ وفق رأي «آربيري Arberry» هو تعبير عن [التوحيد دون مشارطة] والتصوف في رأي «ماسينيون Massignione» هو [نمط من الرقابة الضميرية الفردية الأصيلة العاملة تلقائياً، إنه تجربة ثقافية للألم والرغبة في التضحية التي تفوق قدرة البشر، إنه الوله الذي يتعالى عن الآلام...] وقال عنه الصوفي الزاهد حسن البصري، من زهاد القرن الثامن، «بع حياتك الحاضرة بالحياة الآخر وأنت تكسب الاثنتين، ولا تبع حياتك الآخروية مقابل حياتك الحاضرة لأنك ستخسرهما كليهما»[14]. وقال زاهد آخر من رجال القرن التاسع هو التستري [الحواري يجب أن يكون في يدي شيخه كجثة الميت بين يدي المغسل] وبامبا أيضاً قال [الحقيقة تكمن في حبك لذات شيخك]. هذه العلاقة [المتمثلة] في الألم والاتباع والطاعة، إضافة إلى التماس تبريرات ذات طبيعة دينية أدت دوراً هاماً جداً على مستوى اجتماعي سهّل للإدارة الاستعمارية الفرنسية اكتساب سلطة حتى في الحقل الديني مكنت من إعمال العلاقات بين النظام الصوفي والحكومة الفرنسية من خلال الوجه الاقتصادي للطريقة[15].

ولنحلل الآن المظهر الصوفي للطريقة المريدية [إن تصوفها ـ كما وصفه كتابة «قارديت Gardet»[16] ينتشر في المجموع الكلي لمراقبة [ما جاء به] القرآن وفي السنة المحمدية]. إن خطة سير صوفية الطريقة المريدية المستلهمة

---

(13) Dumont، عمل مذكور 1975، في ص 85.

(14) A.J. Arberry التصوف، باريس Cahiers Du Sud; L 1952 Massignione، مجمل عن أصول القاموس الفني للتصوف الإسلامي، Vrin، باريس 1954؛ G.C.Anawati و L.Gardet، التصوف الإسلامي باريس 1961، Vrin ص 25.

(15) D.B.Cruise D'Obrien مريد السينيغال Clarendon Press Oxford 1971.

(16) L.Gardet خبرات صوفية في أرض غير مسيحية Alsatia, Paris 1935.

من خطة السير التصوفي تشتمل على المراحل التالية: البدء والتسبيح بأسماء الله الحسنى والعشق الصوفي والتأمل والمعرفة والندم وترويض الروح والتوحيد أي الإفراد المطلق للإله.

وحالة المريد هي نقطة الانطلاق تتبعها معرفة جيدة للواجبات الدينية الإسلامية. ففي البداية يتلقى الحواري التعليم المقرر للاستكمال تكوينه. ويرتقي من «مريدي» ـ بمعنى طالب بسيط ـ ليصير «سالكاً» وهو من يكون على مستوى يمكنه من التقدم [في مدارج الطريقة] ثم يفوض الحواري في أن يتلو «الورد» وهو نوع من (الطقوس) [لا توجد في اللغة الإيطالية كلمة تترجم كلمة ذكر بمعناه الإسلامي] التي تعده [روحياً وسيلته في ذلك] ترديد أسماء الله مرات كثيرة، وغالباً ما تكون الصيغة التعبيرية للورد هي تلاوة حزب من القرآن أو بعض منه وقد يبتكر [كلمات من عنده] بإلهام إلهي. وحسب درجة تقدم الحواري يفوضه الشيخ في زيادة عدد التسابيح وفي تلاوة الصيغ بالاشتراك مع بقية الحواريين وليس بمفرده [كما يتعين على المبتدىء أن يفعل][17]. وكلمة ذكر تعني في مصطلحات الصوفية «حمد الله» سواء أجهر بها أم أسرها أم مررها على قلبه. [ويتمثل الذكر في الترديد المستمر لاسم الله ليتذكر الذاكر الله دوماً. كما يتمثل في نسيان كل شيء عدا الله، فهو سيذكر الله وحده] (القرآن السورة 18 الآية 24) ونصها﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ وبالنسبة لغالبية أهل التصوف فالذكر هو الأسلوب العمدة المستعمل في الدعاء ويمارسونه فرادى وجماعات. والذكر الجماعي يكون ترتيلاً. ويردد ما بين ثلاثمائة وخمسمائة مرة في إيقاع متسارع بعد تطييب المكان والبدن. ويقود الذكر إلى التخلي عن الحياة الدنيوية في سبيل حياة زهد. ويستمر الحواري ـ بعد أن يجلس وحيداً ـ في ترديد لفظ الجلالة «الله» دون توقف ساعياً في أن يكون في تلك الفترة في خلوة مطلقة بنفسه، والشيء المهم في هذا العمل هو النية، العمد إلى القيام بالذكر ـ وفيما بعد يصل الذاكر إلى حالة من الاستسلام تنقله إلى أن يذكر الله

(17) Marty عمل مذكور 1917 ص 268 ـ 269.

بقلبه وليس بشفتيه أي بالترنم[18]. والحالة الروحية التي يوصل إليها هذا النهج تسمى «فناء» أي إلغاء للذات. والحالة الموالية هي فناء الفناء، أو تفريد وهي [الدرجة] القصوى أي ذهول الهيام، ويرى الشيخ بامبا أن الذكر لا يمكن أن يناقش أو يفسر [فأسراره كثيرة تفوق الحصر. ويردف قائلاً: وميزاته لا تحد][19].

الحالة الثالثة هي العشق الصوفي الذي ينزع إلى التشبه بالرسول ﷺ [ويبقى الله الفرد الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾] إن زهد بامبا يظهر - في الواقع - في إعلاء العقيدة التي تقود إلى حب الله من خلال رسوله محمد ﷺ، ووضعيته هذه حيال شخصية الرسول عملت على أن تجعل الناس تنظر إليه كأنه مبعوث جديد من الله له على الأرض مهمة مساعدة الجماهير على فهم الرسالة المحمدية. وفي كل الأحوال يبقى بامبا أحد الزهاد الأكثر تحنفاً حتى ولو كان أسلوبه الخاص في فهم الزهد يمكن أن يقود أحياناً إلى التفكر في النقيض. أو في وضع بعض المسلمات [المتعلقة به] موضع النقاش على الأقل. ولقولي A.Goilly في هذا الباب كلمة جاء فيها: «أحياناً يلوح أنه يجهل تقريباً الأصول الحقيقية للشريعة الإسلامية وأنه يستعيض عنها بأصول دينية أخرى مستعارة»[20].

الحالة الرابعة هي التأمل الذي يعرفه قارديت Gardet بأنه [إعمال الفكر». ويشير القرآن إلى هذا الإعمال عندما يطلب من المؤمن أن يتفكر في مظاهر الكون باعتباره برهان على الوجود الإلهي. إنها إحدى البديهيات العقلية][21]؛ البصري الذي ذكره ماسينيون يقول: «التأمل هو المرآة التي تري المؤمن الخير والشر»[22]. ويتمسك بامبا بأن التأمل أجدى بكثير من التعبد،

(18) Dumont عمل مذكور 1975 ص 101.

(19) Dumont عمل مذكور 1975 ص 111.

(20) A. Goeilly الإسلام في إفريقيا الشمالية الفرنسية Larose باريس 1952.

(21) Gardet عمل مذكور 1953 ص 150.

(22) Massignon عمل مذكور 1954 ص 193.

ويرى أن التأمل يمكن المؤمن من التوصل إلى فهم المعرفة جاعلاً [تكاليف] التدين سهلة، كما أنه يحصن عقيدة المتأمل. وتحث الأحاديث النبوية على التفكر في السماوات والأرض وفي الشمس والقمر وفي النجوم وفي كل شيء لم يقدس عليه أن ينتهي في زمن مثلما تنتهي الحياة البشرية. ويعتقد الصوفيون أن كل إنسان يحتفظ في وجدانه [بسجل تجلي قرآني أولي][23] وهم يظنون أن المعرفة تتفوق على العلم العقلي. وتكلم بامبا في كتابه عن المعرفة «مسالك الجنان»[24] داعياً الله أن تتعمق المعرفة في قلبه رفقة الحقيقة. فالمعرفة إذن هي إدراك غامض متميز يفترض ثلاثة أمور: موهبة العلم وتدبر القرآن والمخلوقات، وأخيراً الاستنارة بنور الله. ويحدد قارديت أنها [الإشراقة التي تمنح سلطة تتفوق على الحقيقة، [وهي سلطة] لا تدرك إلا بهذه الكيفية][25].

الندم أو التوبة هو نقطة الإقلاع على طريق التصوف، إنها حركة الرجوع إلى الله، وهي بالنسبة إلى بامبا هي الشرط الذي لا غناء عنه للتمكن من سلوك طريق التصوف. واقتراف الحرام هو المعصية أي التمرد على الشريعة الإسلامية وعلى أوامر القرآن. والصوفيون يقسمون التوبة إلى شطرين: ظاهري وباطني، الشطر الأول يتعلق بالخلق والآخر يتعلق بالروح، وعالج بامبا الجانب الخلقي في مسالك الجنان الذي سبق ذكره فقال كما قال الغزالي بأنه يجب أن يعرف الإنسان أولاً نفسه ليتجنب الحرام، ثم لينضم إلى [طلاب] المعرفة الإلهية هذه [المعرفة] هي صراع القلب [الوجدان] ضد [رغبات] الجسد.

---

(23) Dumont عمل مذكور 1975 ص 149.

(24) المؤلف المعنون «مسالك الجنان» يعود إلى السنوات الأولى لشروع بامبا في التصوف (1889) وانتهى منه في سنتي (1885ـ 1886) قبل تأسيسه لمدينة طوبا بقليل. ويهدف المؤلف إلى نشر التصوف وليس ذلك الكتاب هو النص الوحيد لبامبا عن التصوف ولكنه أهمها ـ يقيناً ـ فهو أكثرها أهمية لاحتوائه على القواعد التي تطور بمقتضاها فيما بعد الفكر المريدي. وفي أثناء إقامة الباحثة في السينيغال قامت بترجمة كتاب مسالك الجنان بتمامه ثم دمجت الترجمة في أطروحتها للحصول على إجازة علمية في اللغة والآداب العربية ونوقشت في جامعة البندقية، وقوبلت مع مؤلف ك. تيديسكي المعنون أحمد بامبا والمريدية في السنغال (أطروحة) ط/ البندقية 1982ـ 83.

(25) L.Grdet الالتقاء بالإسلام، Fayard 1958 ص 152.

الزهد أو «الرفض» اللفظ العربي زهد مشتق من الجذر: زهد [ترك العالم] هو كالتوبة: حالة يتمسك بها (الزاهد) حتى وفاته. فغاية الزهد ليست هي الوصول إلى «حالة» بل ليتحول [الزهد نفسه] إلى «حالة» هي حالة تحرر كامل خالية من أي شيء سوى الله. [إنها مثل صحراء بلا ماء][26]. يعتبر دومونت بامبا صوفياً عملياً لا يصل إلى التصوف عن مركز الجذب في هذه المدينة هو مسجدها آبدة إسلامية من الطراز العربي فريدة في السينيغال. وتلبية لرغة الشيخ شرع في بناء هذا المسجد وكان ذلك قبل سنة من وفاته ولم يتم بناؤه إلا على يدي ابنه أحمد مصطفى أول خلفائه. وفي طوبا يقيم الخليفة العام للطريقة [الخليفة الحالي اسمه] عبد الأحد أمباكي، كما يقيم بها الكثير من «المرابطين» المعنيين بالدارسين المبتدئين الجدد في دراسة العلوم الدينية. وفيها أيضاً تقيم أسر بكاملها رغبة منها في أن تعيش في اتصال مستمر برئيسها الديني تعمل له ومعه.

وطوبا هي أيضاً مركز لاحتفالات إسلامية مهمة بأعياد يحتفل بها في هذه المدينة بكيفية أعظم مما يحتفل بها في أي مكان آخر. وهذه الأعياد هي «كوريتا Corita» و«تباسكي Tabaski» و«غامو Gamu» وتعني على التوالي: عيد الفطر والعيد الكبير ومولد السنة الإسلامية[27] ولكن العيد الذي يضفي على طوبا شعبيتها هو عيد «مغال Magal» أي الحج [الزيارة] التي يتوجب على المريديين القيام بها كل عام للدعاء عند قبر الشيخ بامبا وعند قبور خلفائه. ومن المهم التنبه إلى أن المريديين ـ مع أنهم مسلمون ـ لا يؤدون فريضة الحج إلى بيت الله الحرام لأن الـ «مغال» يقوم مقام الحج (*) [إلى

---

(26) Anawati & Gardet عمل مذكور 1961 ص 152.

(27) عيد الفطر هو عيد يشير إلى نهاية شهر رمضان؛ والعيد الكبير هو عيد الأضاحي؛ والمولد هو العيد السنوي لمولد الرسول محمد ﷺ.

(*) في أثناء دراستي للطريقة المريدية ناقشت هذه المسألة مع أكثر من مثقف مريدي سراً وعلناً فأكد لي من حادثته أن الدافع إلى حضور المغال يرجع إلى عجز معظم المريدين عن تحمل نفقات الحج بينما لا تكلف زيارة طوبا شيئاً يذكر. أما العوام فلم أتبين من إجابتهم شيئاً محدداً سوى الدهشة لسؤالي الذي يبدو أنه لم يخطر قط ببال أي منهم ولم يسمعوه من قبل. وأذكر إجابة شيخ مسن منهم وعيناه تدمعان من لي برؤية الكعبة وشرق بعبرته فلم يتم.

الحرم المكي] والمغال يضفي على مؤديه الميزات الروحية التي تضفيها زيارة مكة على المسلمين الآخرين.

حدث أول مغال في 19/10/1928 بمناسبة مرور أو حول على وفاة الشيخ بامبا. وفيما بعد صار القصد من المغال هو ذكرى يوم عودة الشيخ من المنفى وذكريات أخرى لأحداث حياته[28].

ومدة الحج [الزيارة] ثلاثة أيام ولو أن المتزمتين يمكثون غالباً أسابيع كاملة في طوبا قبل الإقفال إلى بلادهم. وأهم أيام الميغال المسمى بـ «اليوم الرسمي» هو اليوم الثالث. ففي هذا اليوم الختامي يتحدث الخليفة العام إلى المريديين، ثم يدعوهم إلى غداء شكر لهم تقدمه موائده العامرة.

من أهم واجبات الحاج [الزائر] أن يصل إلى طوبا محملاً بهبات كثيرة للطائفة وللمرابطين وفوق ما يحمله للخليفة نفسه، إذ أنه من الأمور المحتمة على المريدي طيلة حياته أن [يهب كلما يملك] لأن الثروة المادية لرئيسهم الديني تمثل علامة مميزة لقوة الطائفة جميعها. وفي هذا الإطار قد يحدث أن يهب المريدي نفسه واضعاً حياته تحت تصرف المرابط ليعمل لصالحه دون أي مقابل، أو بالأحرى مقابل دعواته الصالحة. وكل مريدي مقتنع بأنه يمكنه الاعتماد على مثل هذه الدعوات. وهو مقتنع أيضاً بأنه بهذا الأسلوب وحده سينجو من أي عقاب أخروي مهما كانت أعماله في هذه الحياة الدنيا.

وواجبات المريدي في أثناء المغال التي يتعين عليه القيام بها والتي تمكنه من طهر روحي هي: القيام بزيارة الخليفة العام، وكذلك القيام بزيارة المرابطين (وبخاصة المرابط المرتبط به شخصياً)، وأن يحصر فكره في تأمل عميق عند قبر الشيخ وعند قبور خلفائه. وأن يزور المسجد، وأن يزور

---

(28) اعتماداً على ما تمكنت شخصياً من التثبت منه فإن الأسباب المذكورة تمثل اليوم عند المريديين المظهر الخارجي (الظاهر) للاحتفال. أما المظهر الباطني (الباطن) للمغال فهو للتذكير (استحضار الذكرى) باللحظة التي رأى فيها الشيخ أولى رؤاه (الرسولية [!!!]) التي أعطت إشارة بدئه في أداء مهمته الروحية.

الشجرة المباركة[29] وهو يستطيع أن يقوم بهذه الأعمال خلال النهار بحرية، أما في المساء فالواجب يحتم التجمع أمام المسجد لأداء صلاة المغرب وهي الصلاة التي يعقبها التأمل والترانيم [السماع] التي تدوم - أحياناً - حتى الفجر.

يمثل المغال عند الطائفة موعداً زمنياً مهماً، وهو أيضاً ميقات زمني بارز لنشاط رجال الأعمال في السينيغال كله. والواقع أن الصحافة وجميع وسائل الإعلام تشارك بفاعلية. وعلى هامش الارتقاء السياسي الحديث فإن الثقل السياسي للتعاون مع هذه الطائفة يحظى بالرعاية إذ تأخذ السلطات في حسابها أن الاصطدام بتعصب المريدي يمكن أن يكون مثيراً لاضطرابات داخلية جدية. لاسيما وأن المرابطين هم الذين سيتولون الكفاح [دفاعاً عن الوضع القائم] بحيث لا يطرأ أي تغيير على الوضع الداخلي لهيكل الطريقة. ومن الجلي أنهم يخشون أن يكون ما قد يحدث من تغيير قادراً على المساس بسلطتهم أو أن يقلل من عظيم جاههم.

ملاحظات:

تعليقات المترجم تنتهي بعبارة المترجم بين قوسين.

جمع هوامش المترجم تبتدىء بنجمة يعزلها نصف قوس.

كلمات المترجم وجمله الإيضاحية وضعت بين قوسين بزوايا.

---

(29) الشجرة المباركة هي نوع من شجر الباوباب تلقى الشيخ عند أصلها رؤيا مما هو فوق الطبيعة أرشدته إلى البقعة المختارة ليبني عليها طوبا؛ ولهذا السبب أيضاً فإن المدينة بأجمعها تعتبر حتى اليوم معجزة مقدسة.



ألا يا أمة الإسلام كنتُم ... بأعباء الخلافة قائمينا

وكنتم سادة الدنيا وكنتُم ... بُناة للحضارة فائقينا

وكنتم سابقين الغربَ فيها ... وكنتم قادةً ومُعلّمينا

ولم تكُ نهضة الإفرنج إلا ... شُعاعاً من تراث المسلمينا

وليسوا في مجال العلم إلا ... تلامذةً لكم ومُقلّدينا

يُباهي الغَرْبُ بالتجريب فنّاً ... لتمحيص الحقائق جاهدينا

فـ(بيكونٌ) كما قالوا مراراً - ... أبو التجريب أو (دِيكَازتُ) حِينا

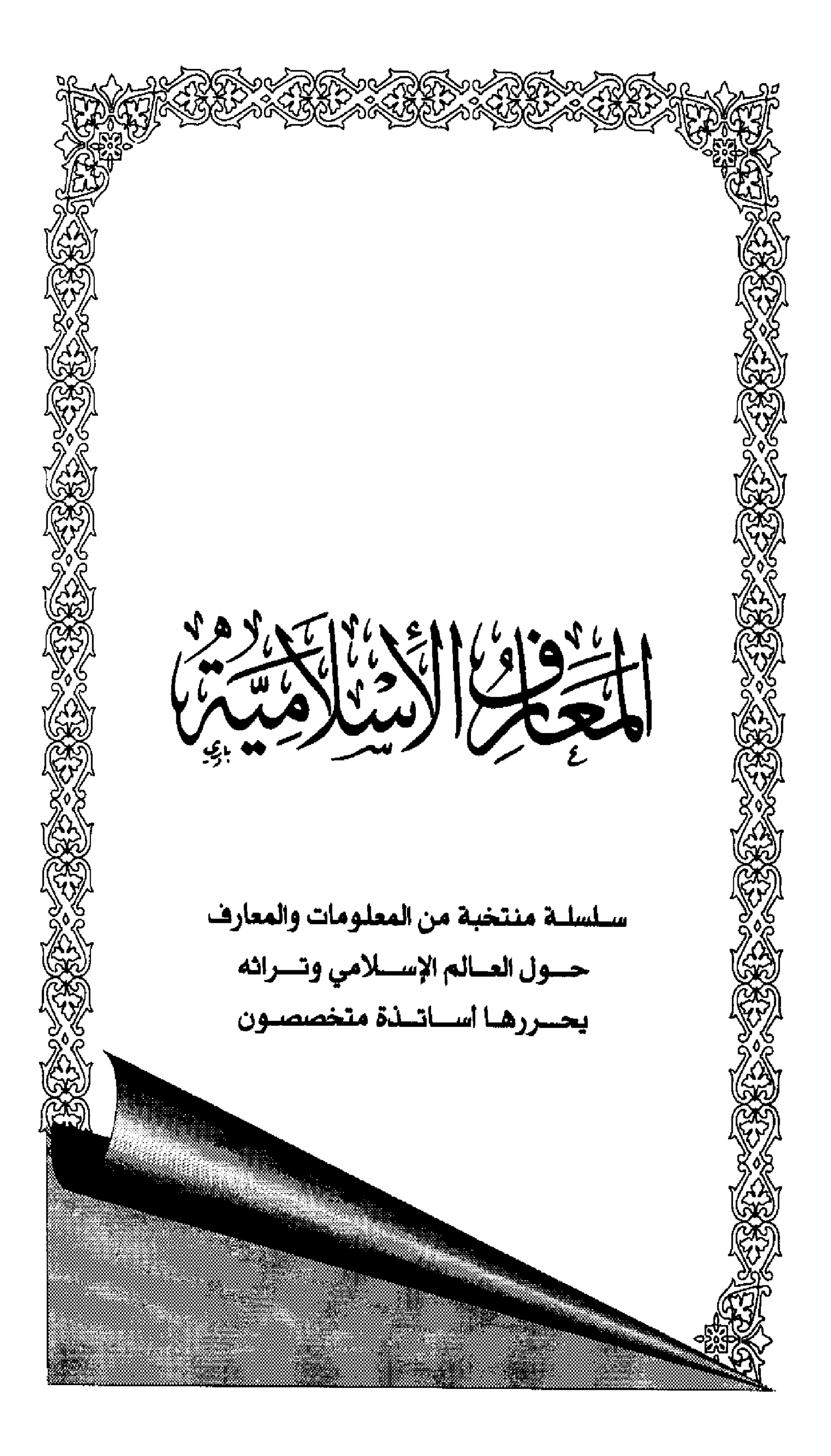
لقد أنجبتمُ الرازي طبيباً ... وأنجبتم كذلك ابنَ سينا

وفي علم الرياضيّات كنتم ... بلا شكٍّ فحولاً نابغينا

وكان الصِّفر مجهولاً تماماً فأوجدتُم به رقماً ثمينا
وعلمُ الجبر أنتم واضِعُوه وأرسيتُم له أُسّاً مَتِينا
لَكُم في الكيميَا باعٌ طويلٌ وكان له «أَبنُ حَيَّان» قرينا
و«لابنِ الهيثم» المشهور فضلٌ على علم الطبيعة في السنينا
له في«الضوء والإبصار» رأيٌ أفاد به جهودَ الباحثينا
وسِعتُم عالَمَ الأفلاك درساً وكنتم للكواكب راصدينا
وفي استقرار هذا الكون كنتم بأمر الجاذبية عالمينا
سبقتم في العلوم بلا نزاع رجالَ الغرب رغم المنكرينا
فإن جاؤوا بـ(أُوغَسْتِ) كفاكم كتابٌ لابنِ خلدون مبينا
سبقتم بالغزالي بل سبقتم بآراء الغزالي الغابرينا
ففي ميدان علم النفس أرسَى قواعدَ في سبيل الناشئينا
ولو جاؤوا بـ(رُوسُو) أو بـ(دِيوي) وغيرهما فليسوا سابقينا
وفي فنّ العمارة قد تركتُم روائع خالداتٍ مبدعينا
سلوا «غرناطةً» ماذا تركتُم بها؟ شيَّدْتُمُ قصراً مكينا
تجلَّت روعةُ الإبداع فيه فكنتم في البناء مُهندسينا
أقمتُم قُوَّةً في البحر سُدتُم بها «الأندُلُس» دهراً حاكمينا
وَشَيَّدْتُمْ ممالِكَ شامخاتٍ بها ازدهرت حضارتكم سنينا
مراكزُ للحضارة لا تُضاهى وكانت قبلةَ المتعلمينا
ولابنِ بَطُوطَةٍ فضلٌ على مَنْ أتَوْا مِن بعده مُستكشفينا
ولو جاؤوا بـ(غَاما) أو (كُلُومْبُو) و(مَاجلانَ) بعدهما مُعينا
أقمتُم في البلاد نظامَ حُكم يقومُ على العدالة جاهدينا
وكنتم للعدى سِلماً وحَرْباً دُعاةً للتسامح عادلينا
فعاشوا في حمايتكم، وكنتم كإخوانٍ وتختلفون دينا

بلغتم في الحروب مدًى بعيداً وكنتم للعدالة ناصرينا
ولولا صدُّكم عدوانَ قومٍ لكنتم كالحمام مسالمينا
سلوا «بَاريسَ» عند الحرب كادت تداهمها خيول الفاتحينا
كما سقطتْ «اليُونُ» وقد غزاها جيوش المسلمين مداهمينا
سلوا «القسطنطنية» ما دهاها لقد فُتِحتْ أمام المسلمينا
وكنتم في حروبكمُ جميعاً مثالاً للسماحة قاسطينا
وغيركُمُ أبادوا الناس لما أتوهم بالجيوش محاربينا
سلوا عن قادة الحربين(*) عمَّا أراقوا من دماء الآمنينا
سلوا عن «هِيرُشيمَا» عن ضحايا القنابل عن ديار الهالكينا
لقد كانت حضارتهم وبالاً تقوم على اضطهاد الآخرينا
يريد الغربُ للإسلام هدماً وما زالوا بنا متربصينا
جنودهم من العلماء شتَّى أتَوْا لِديارنا مستشرقينا
سلاحُهم الجديد أشدُّ فتكاً مِن الطاعون للتأثير فينا
وكان شعارهم علماً وبحثاً وفحصاً في تراث المسلمينا
وقد كانت تقودُهم نوايا مُبَيَّتَةٌ أعدُّوها سنينا
ألا يا أمةَ الإسلام عودُوا إلى شرع الإلٰهِ مُطبِّقينا
لِمَ التقليد والقرآن يدعو إلى التفكير يدعو المؤمنينا
وأول آية نزلت عليكم هي «اَقْرَأْ» ثم صرتم قارئينا
فأنتم أنتم الخلفاء أنتم لهذي الأرض خير العامرينا
وأنتم خيرُ من ساس البرايا مدى التاريخ بالإسلام دينا

(*) الحرب العالمية الأولى والثانية.


المعارف الإسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



د. صبيح التميمي

الاستفهام: مصدر «اسْتَفْهم»، ومعناه ـ غالباً[1] ـ: طلب الفَهْم[2]، والإعانة على كشف ما غمض عند السائل، ولما كان الاستفهام معنى من المعاني، فقد خُصِّصت له أدوات يُسْتَدَلّ بها عليه، وهي نوعان: «حروف، وأسماء».

فالحروف[3] هي:

1 ـ الهمزة: وهي أصل حروف الاستفهام، لذا فقد اسْتَأْثرت بأحكام خلت منها أخواتها[4]، وترِد لِطلب التصوّر، نحو: أزيد مسافِرٌ أم حَسَنٌ؟ ولِطلب التصديق[5]، نحو: أزيدٌ مسافرٌ؟.

---

(1) ليس هدف كل تركيب استفهامي طلباً للاستفسار، فهناك أساليب استفهامية ومنها قرآنية تهدف إلى إفهام المسؤول، أو تقريعه، أو تنبيهه، دون انتظار إجابة.

(2) اللسان: فهم 5/ 3480، والحدود للرماني (ضمن رسالتان في اللغة): 73.

(3) تدخل هذه الحروف على الأسماء وعلى الأفعال، ولا عمل لها فيهما سوى نَقْل دلالة التراكيب من الخبر إلى الاستفهام.

(4) من ذلك: جواز حذفها مع بقاء دلالة الاستفهام، ودخولها على الإثبات وعلى النفي، وتقدّمها على العاطف (الكتاب 3/ 175، والمقتضب 3/ 307).

(5) التصوّر: طلب تعيين المفرد بعد التردّد بين شيئين، أما التصديق: فهو طلب تعيين النسبة بعد التردّد في ثبوتها، وجوابه بِـ «نعم» أو «لا».

2 ـ هل: وترد لطلب التصديق فحسب، نحو: هل قامَ زيدٌ[6]؟ ومنه قوله تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 44].

3 ـ أَم: وهو حرف اختلف النحاة فيه، لدلالته على الاستفهام[7]، وعلى العطف، فمنهم[8] مَنْ ذكره صراحة مع «الهمزة، وهل» بعد ترجيح الاستفهام، وأغلبهم ذكره مع حروف العطفِ، مع الإشارة إلى دلالته الاستفهامية، لأنه لا يخلص للاستفهام، إذا جاء عاطفاً، مع ما فيه من الاستفهام.

أما الأسماء ـ وتختصّ بطلب التصور ـ فهي[9]:

1 ـ مَنْ: للاستفهام عمّن يعقل، كقوله تعالى على لسان فرعون ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا﴾ [سورة طه، الآية: 49].

2 ـ ما: للاستفهام عما لا يعقل، نحو: ما عندك[10]؟ وعن صفات من يعقل[11]، نحو: ما الرجل[12]؟ لمن قال لك مخاطباً: جاء الرجل.

3 ـ كيف: للاستفهام عن الحال، نحو: كيف أنت؟.

4 ـ أنّى: للاستفهام عن الحال ـ أيضاً ـ كقوله تعالى ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 259] وترد بمعنى «من أين» كقوله تعالى: ﴿يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [سورة آل عمران، الآية: 37].

---

(6) الجواب عنها بِـ «نعم» ومرادفاتها أو بِـ «لا».

(7) بعد معادلته للهمزة في كونه لطلب التعيين.

(8) المقتضب 3/ 289، والتبصرة والتذكرة 1/ 467، وشرح المفصل 8/ 150، وهمع الهوامع 2/ 132.

(9) الكتاب 4/ 233، والمقتضب 3/ 63، 289، والصاحبي في فقه اللغة/ 125، ولم نعرض هنا للاستعمالات غير الاستفهامية لهذه الأسماء.

(10) فالجواب: أموال، أو كتب، أو دواب وما أشبه ذلك.

(11) وما يرد خلاف هذا، فمؤول بمصدر أو بمعنى «من»، وإذا دخل حرف الجر على (ما) الاستفهامية حُذفت الألف، تخفيفاً، نحو «عمّ» و «فَيم» و فيم»، وإذا وقفت عليه، وقفت بـ «الهاء»، نحو لِمَهْ.

(12) فالجواب: كريم، أو ظريف وما أشبه ذلك.

5 ـ أين: للاستفهام عن المكان، نحو: أين زيد؟.

6 ـ 7 ـ متى وأيان: للاستفهام من الزمان[13]، كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 38] وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾ [سورة القيامة، الآية: 6].

8 ـ كم: للاستفهام عن العدد، نحو: كم كتاباً عندك؟.

9 ـ أيّ[14]: للاستفهام عن تعيين ما يميّز أحد المتشاركين في أمر يعمّها، ومنه قوله تعالى على لسان سليمان ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ [سورة النمل، الآية: 38].

ولأدوات الاستفهام وتراكيبها ميّزات منها:

1 ـ كونها مستحقة لصدر الكلام.

2 ـ لا يعمل ما قبلها فيما بعدها[15].

3 ـ لا يعمل في أسماء الاستفهام ما قبلها من العوامل، سوى حروف الجر[16].

4 ـ ميزّ البلاغيون بين دلالة التراكيب حسب ما يلي الهمزة، نحو: أأكرمتَ زيداً؟، أأنتَ أكرمتَ زيداً؟، أزيداً أكرمتَ؟ ففي التركيب الأول استفهام عن الفعل نفسه، وفي الثاني استفهام عن الفاعل، وفي الثالث استفهام عن المفعول.

فكل تركيب استفهامي دلالة خاصة تفُهم من السياق، وترتيب عناصره،

---

(13) وبينما فرق، فـ «متى» لتعيين الزمان الماضي والمستقبل، و «أيان» لتعيين المستقبل خاصة.

(14) أي تكون جزءاً مما تضاف إليه.

(15) فنحو ﴿وإن أدري أقريب أم بعيد ما توعدون﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 109]، عُلّق عمل الفعل «أدري» للاستفهام الذي جاء بعده (انظر هداية السالك إلى ألفية ابن مالك 2/ 235).

(16) فنحو: أيّ رجل كلمت؟ أي: منصوبة بالفعل الذي جاء بعدها، ولو ذُكِر قبلها عامل يرفع أو ينصب، نحو قام أيُّ رجل: لم يجز إذا أردنا الاستفهام، فأما حروف الجر، فإنها عاملة في أسماء الاستفهام، نحو: بأيّهم مررتَ.

ونوع فعله الوارد فيه، أو إثباته أو نفيه، إلى غير ذلك مما له أثر في إضفاء دلالة جديدة على التركيب الاستفهامي.

وقد توحي تراكيب الاستفهام بدلالات أخرى[17]، تُفهم من السياق العام للتركيب وقرائنه، أي يتولّد مع دلالة الاستفهام العامة، دلالة خاصة بالسياق فيتيح: استفهام مع نفي، أو استفهام مع تعجّب، أو استفهام مع تشويق فالتركيب الاستفهامي للهمزة قد يرد لِـ:

1 ـ الإنكار: سواء أكان للتكذيب، ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا﴾ [سورة الإسراء، الآية: 40] أمْ كان للتوبيخ[18]، كقوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [سورة الصافات، الآية: 95].

2 ـ التقرير[19]، كقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 172].

3 ـ للتهكُّم، كقوله تعالى على لسان قوم شعيب: ﴿أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ﴾ [سورة هود، الآية: 87] وترد أيضاً للأمر، والتنبيه، والتقريع، والنهي، والدعاء، والتعجب، والتذكير، والتحذير، والتجاهل، والتهديد، والتحقير، . . . وشواهدها مشهورة[20].

والتركيب الاستفهامي لِـ «هل» يَرِد ـ أيضاً ـ لِـ:

1 ـ النفي، ومنه قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [سورة النحل، الآية: 35].

2 ـ التمنّي، ومنه قوله تعالى ﴿فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ﴾ [سورة الأعراف، الآية:

---

(17) منازل الحروف للرماني: 40 وحروف المعاني للزجاجي ومغني اللبيب: أبواب الأدوات المذكورة، والصاحبي في فقه اللغة: 125 وما بعدها، ومفتاح العلوم: 150، والإتقان في علوم القرآن 2/ 102.

(18) ما بعد الأداة واقع، وفاعله ملوم.

(19) التقرير: حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر استقرّ عنده، فالأمر إذاً معلوم عند السائل.

(20) لا نستطيع التمثيل لكل معنى، لأن الموضع موضع اختصار.

53] وترد للتشويق، والأمر، والتحقيق[21].

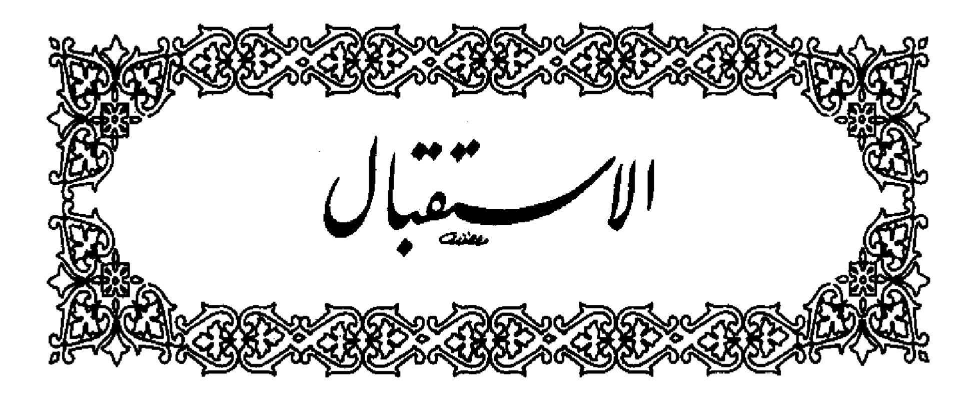
والتركيب الاستفهامي لِ «مَنْ» يرد ليفيد:

1 ـ النفي، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 135].

2 ـ التعظيم، كقوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا يَشْفَعُ﴾ [سورة البقرة، الآية: 255].

وكذا تُوحِي تراكيب «ما»، و «كيف»، و «أين» الاستفهامية، بدلالات إضافة إلى ما فيها من الاستفهام، ولكثرة ما توحي به تراكيب الاستفهام من المعاني الثانوية، فقد اختلف فيها الأقوال والآراء، تبعاً لاختلاف نظرات الدارسين لتلك التراكيب.

(21) أي تأتي بمعنى «قد».



الاستقبال

د.الصيد أبوديب

كلية اللغات - جامعة الفاتح

الاستقبال في اللغة ضد الاستدبار[1]، وهو مصدر للفعل السداسي (استقبل)، المزيد بالألف والسين والتاء، وأصله اللغوي من الفعل الثلاثي (ق. ب. ل) الذي يفيد الأخذ، وله عدة معاني ودلالات[2]:

وأما اصطلاحاً فإن لفظ (الاستقبال) استعملت في الفلسفة بما لا يخرج عن معناه اللغوي أثيراً.

فالاستقبال Prospection هو اتجاه الذهن نحو المستقبل لتوجيه ومعرفته، ويقابله (الاستذكار) وهو اتجاه الذهن نحو الماضي لتذكره ومعرفته، واستقبالي: صفة ما له علاقة بالذهن بصفته متجهاً إلى المستقبل، والاستقبالية: هي دراسة عناصر التطور في الحاضر بغية استكشاف التوجه المستقبلي. في حين أن الاستقبال Proversion هو توجه عام إلى المستقبل سواء كان ذهنياً أم غير ذهني، واستقبالي: صفة كل ما هو متجه إلى المستقبل[3].

وفي الفقه فإن استقبال القبلة فريضة أي هو «من الشروط التي تتقدم

---

(1) الصحاح، الجوهري، جـ 5، ص 1797.

(2) المنجد في اللغة والأدب، ص 606 ـ 607.

(3) معجم المصطلحات الفلسفية، عبده الحلو، ص 139.

الصلاة ويجب على المصلي أن يأتي بها، بحيث لو ترك شيئاً منها تكون صلاته باطلة». لقد اتفق العلماء على أنه يجب على المصلي أن يستقبل المسجد الحرام عند الصلاة، أي أن يولي وجهه شطره وأن يستقبل جهتها[4].

وقد استخدم هذا المصدر (الاستقبال) في عدة استعمالات ليؤدي دلالات مختلفة في حياتنا العصرية مثل جهاز الاستقبال وغرفة الاستقبال ونحوهما.

المصادر والمراجع

1 ـ أساس البلاغة، الزمخشري، تحقيق/عبد الرحيم محمود، بيروت: دار المعرفة.

2 ـ الصحاح، الجوهري، تحقيق/ أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1987.

3 ـ فقه السنة، السيد سابق، المجلد الأول (العبادات)، بيروت: دار الفكر، الطبعة الرابعة، 1983.

4 ـ لسان العرب، ابن منظور، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، 1990.

5 ـ مختار الصحاح، للإمام الرازي، عني بترتيبه/ السيد محمود خاطر، مصر: دار المعارف، 1972.

6 ـ معجم المصطلحات الفلسفية فرنسي/ عربي، عبده الحلو، بيروت: مكتبة لبنان، الطبعة الأولى 19941.

7 ـ المنجد في اللغة والإعلام، بيروت: دار المشرق، الطبعة 33، 1992.

(4) فقه السنة، السيد سابق، المجلد الأول (العبادات)، ص 109 ـ 110.



الاستقراء

د. صبيح التميمي

الاستقراء لغة من «قرأ الأمر»، أي: تتبّعه، ونظر في حاله، وهناك مَنْ يرى أنّه من قرأت الشيء، بمعنى: جمعته وضممت بعضه إلى بعض ليرى توافقه واختلافه[1]، وكلا الأمرين يعني التتبّع لمعرفة أحوال شيء ما.

ولم يكن معناه الاصطلاحي ببعيد عن معناه اللغوي، فهو: «تتبّع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كلية»[2].

ولكون الاستقراء منهجاً يعتمد النظر إلى الجزئيات الصغيرة، وتتبعها للوصول إلى الملاحظات الشاملة، فقد عدّ منهجاً علمياً سليماً، احتذي في الدراسات التجريبية والإنسانية على السواء.

وهو على نوعين:

تام: وهو الذي يستقرىء جزئيات الظاهرة كافة.

وناقص: وهو الذي يستقرىء عدد من جزئيات الظاهرة، وقد يكون

---

(1) لسان العرب: قرا 2/ 3616، وصحاح الجوهري: قرأ 1/ 62، ونهاية السول في شرح منهاج أصول البيضاوي للإسنوي 1/ 362.

(2) المعجم الوسيط: قرأ 2/ 722، وهو بهذا الوصف يكون مقابلاً لمنهج الاستنباط الذي يسير بالاستدلال من مقدّمات عامة للوصول إلى نتائج جزئية، وهو المنهج المختار في العلوم الرياضية (انظر: الموسوعة العربية الميسّرة 1/ 143).

الأكثر، وهو المشهور كما يسميه ابن سينا « 428هـ»[3].

نشأة الاستقراء:

عُرِف الاستقراء ـ لأول مرة ـ عند الفيلسوف اليوناني أرسطو «322 ق .م» الذي يعني عنده: إقامة قضية عامة باللجوء إلى الأمثلة الجزئية التي يكمن فيها صدق تلك القضية العامة»[4]. فملاحظة بعض بني الإنسان كافية لإدراك هذا النوع من الكائنات، وما تمثّل به أرسطو هو[5]:

الإنسان، الحصان، والبغل، طويلة العمر لكن الإنسان، والحصان، والبغل، هي كل الحيوانات التي لا مرارة لها إذاً كل الحيوانات التي لا مرارة لها، طويلة العمر.

وما يلاحظ على التمثيل الأرسطي أمور[6]:

1 ـ الاستقراء انتقال من جزئيات بعد إحصائها للتعبير عن قضايا كلية.

2 ـ الاستقراء يتألف ـ وفق صورة القياس ـ من مقدّمتين ونتيجة[7]،

3 ـ الاستقراء ذو نتيجة موجودة في المقدّمتين.

وللعلماء المسلمين[8]، المحدثين والمعاصرين[9] ردود كثيرة على هذا الاستقراء أبرزها:

1 ـ استحالة تتبّع جزئيات الظاهرة ـ موضوع الاختيار ـ، وأرسطو قد تناول عدداً محدوداً من الجزئيات وعمّمها على النتيجة، الأمر الذي يجعل صدق الأحكام الكلية غير دقيق، لاحتمال وجود جزئيات تناقض النتيجة.

---

(3) فيلسوف عالم، د. جعفر آل ياسين: 124.

(4) الاستقراء والمنهج العلمي: د. محمود زيدان: 27 ـ وإقامة قضية هو دليل الإثبات.

(5) منطق أرسطو، 1/ 307.

(6) المنهج العلمي عند جابر بن حيّان، د. عادل شهاب: 107.

(7) لذا سمي «بالاستقراء القياسي».

(8) أمثال جابر بن حيّان، والفارابي، وابن سينا (الإشارات والتنبيهات: 203).

(9) أمثال فرنسيس بيكون، وغاليلو، ودافيد هيوم، وجون ستوارت مل (الاستقراء والمنهج العلمي، د. محمود زيدان).

2 ـ محاولته إقامة برهان على حقائق معلومة في المقدّمات.

3 ـ عدم عنايته بقيمة التجربة بالشكل الذي يتوقف عليه صحّة البرهان، علماً أن التجارب وسيلة مهمة للسيطرة على قوى الطبيعة، والإفادة منها».

الاستقراء العلمي:

نظراً لأهمية منهج الاستقراء في صياغة القوانين التي تساعد على تنبّؤ ما سيحدث مستقبلاً من وقائع وظواهر، ولكثرة الطعون الموجّهة إلى استقراء أرسطو، فقد حاول العلماء الأوروبيون ـ كما هو مشهور ـ في القرون السابع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر إلى تلافي جهات الضعف في الاستقراء الأرسطي المشهور على خلاف بينهم في أسس الاستقراء الجديد، ومفاد هذا المنهج الجديد هو الانتقال من الظواهر إلى القوانين، عن طريق تأليف القضايا من مقدّمات عدّة، مصوّره للواقع الخارجي، ثم إجراء التجارب للتثبّت، والوصول إلى صياغة النتائج العامة التي توصف بالقوانين العلمية، وكلّما زاد عدد المقدمات زاد احتمال صدق النتائج، ولهذا فُضّل هذا المنهج ـ بصفته الجديدة ـ في منهج العلوم التجريبية، وقد رسموا له مراحل ثلاث هي[10]:

1 ـ الملاحظة والتجربة «لتحديد خصائص الظواهر».

2 ـ وضع الفروض[11] «لتفسير الملاحظات والتجارب والكشف عما يربطها من قوانين».

3 ـ تحقيق الفروض «من أجل الوصول إلى القوانين بعد ثبوت صدقها واطرادها».

والمرحلة الأولى هي أساس الاستقراء العلمي.

الاستقراء العلمي عند جابر بن حيّان:

ما نادى به علماء القرون الثلاثة المتأخرة من دعم الاستقراء بالتجربة،

---

(10) الاستقراء والمنهج العلمي: 44، 67.

(11) لم يعتمد فرنسيس بيكون مرحلة وضع الفروض وأبدلها بقوائم خاصة للوصول إلى القوانين.

والتأكد من صدق التجارب هي إضافة عربية إسلامية نادى بها العالم المسلم «جابر بن حيان» في القرن الثاني للهجرة، وقد كشف عنها الأخ الدكتور عادل محي شهاب بدراسة علمية رائدة ـ لأول مرّة ـ لأفكار هذا العالم المبدع من خلال كتبه المخطوطة والمطبوعة[12].

وتتكشف لنا أسبقية جابر للمحدثين الأوروبيين من أحد أقواله وهو:

«معنى قولنا: استقرِىء النظائر، أيْ: «دبِّر» أيَّ نوع شِئْت، كما تدبِّر الحجر... ثم تثبَّت بعد ذلك، وكلما هيَّأتها وثبَّتها كانَ أقْوى[13]. فمراحل الاستقراء عند جابر من خلال قوله:

1 ـ تتبّع الظواهر بالمشاهدة الحسّية.

2 ـ إجراء التجارب على ما يلاحظ، وتفهم إرادته للتجارب من كلماته: «دبِّر» و «تدبَّر»، فتدبير الأمر هو التفكّر فيه، والنظر في عاقبته[14]، وفي اصطلاح الأطباء القدماء هو: التصرّف في الأسباب باختبار ما يجب أن يُسْتَعمل»[15]، ومن هنا نعرف أن التدبير هو: التفكّر والاختيار بواسطة التجارب[16].

3 ـ التحقّق والتأكد من نتائج التدبير «التجارب»، وكلما زاد التدبير، كانت النتائج أقرب إلى اليقين.

---

(12) في رسالته الموسومة بِـ «المنهج العلمي عند جابر بن حيان» لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة القاهرة عام 1984 ولم تطبع بعد. وقد سبق المستشرقون العرب بنشر أكثر من ثلاثين كتاباً ورسالة لهذا العالم في باريس والقاهرة.

وجابر هو: أبو موسى جابر بن حيان عاش في القرن الثاني للهجرة في الكوفة، وبغداد، وطوس ت بحدود (200) هـ أبدع في الدراسات الكيميائية، ترجمته في الفهرست لابن النديم: 420، والمقدمة لابن خلدون 4، ومعجم الأدباء لياقوت 5/ 6، وصبح الأعشى 1/ 445، وروضات الجنات للخوانساري 2/ 219 بالإضافة إلى الدراسات الحديثة للأساتذة: زكي نجيب محمود، وإسماعيل مظهر، وعلي سامي النشار والمستشرق كراوس بول.

(13) مخطوطة كتاب اللاهوت لجابر: 5 نقلاً عن المنهج العلمي عند جابر: 49.

(14) لسان العرب: دبر 2/ 1321.

(15) كشاف الاصطلاحات: للتهانوي 2/ 254.

(16) المنهج العلمي عن جابر: 50.

فالاستقراء عنده:

ملاحظة ورصد للظواهر، وإجراء تجارب للحصول على نتائج، والتثبّت من النتائج لصياغة القوانين.

وهذا بعينه ما نادى به العلماء المحدثون، ومن هنا تبرز أصالة التفكير العربي الإسلامي في ميدان البحث العلمي، ومناداة جابر بأهمية التجربة تعني ولادة منهج استقراء علمي تجريبي منذ عهد مبكّر، مع خلاف رئيسي مع التجريبين المحدثين الذين عدّوا التجربة مصدراً وحيداً للمعرفة الإنسانية، أما «جابر» فيراها وسيلة مهمة في ميدان التحصيل العلمي.

ومع توثيقه بالتجربة، فلم يعدّها دليلاً يقينياً، بل هي عنده احتمالية، لاحتمال ظهور حالة سلبية واحدة تناقض النتائج.

ويأتي العصر الحديث وينادي أحد علمائه وهو «دافيد هيوم»[17] 1711 ـ 1776م ـ بما يسمى بـ «مشكلة الاستقراء» ومفادها أن ما يصدق على الجزء قد لا يصدق على الكل، لاحتمال تصوّر حالة واحدة في المستقبل تتناقض والنتيجة العامة للاستقراء، وهو هو ما قاله جابر بن حيّان في القرن الثاني للهجرة.

وقد سبق أن أشرنا أن الاستقراء منهج اعتمد في الدراسات الإنسانية أيضاً، فالأصوليون ـ مثلاً ـ يرونه كما يراه المناطقة والفلاسفة بنوعيه التام، والناقص، فالتام عند الأصوليين: ثبات حكم كلي في ماهية لأجل ثبوته في جميع جزئياتها، أما الناقص فهو، إثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها.

فالتام عندهم قطعي يقيني لذا يصلح لأن يكون حجة شرعاً.

أما الناقص فهو دليل مختلف فيه، فهناك مَنْ يرى أنه يفيد الظن، أي يصلح لأن يكون حجّة، وهناك من لا يرى ذلك[18].

---

(17) الاستقراء والمنهج العلمي: 110، 128.

(18) نهاية السول في شرح منهاج الأصول، للإسنوي الشافعي 1/ 377.

أما الاستقراء عن النحاة[19] فهو منهج صالح لدراسة اللغة، ووسيلة علمية صحيحة تبدأ من النظر في المفردات واستخداماتها لتنتهي إلى الملاحظات العامة لها، وقد قام النحو في نشأته الأولى على استقراء النصوص العربية الفصيحة، من أجل الوصول إلى ما تحكمها من قواعد[20]، ويراه المحدثون من النحويين أنه منهج يتّسم بروح التسامح لا التشدُّد في فرض القواعد القياسية المنطقية، فباستقراء النصوص يعني تتبّع استعمالاتها القديمة والجديدة المتطوّرة، خاصة إذا نظرنا إلى اللغة بأنها نشاط متطور لا يخضع دائماً للقياس.

(19) أصول النحو العربي، د. محمد عيد: 113.

(20) فيما بعد اتخذت القواعد أساساً للتحكم في كل ما يقال.



الاستقصاء

أ. عبد الله الصّويف

استقصى الأمر: بلغ أقصاهُ في البحث عنه، والاستقصاء: هو أن يتناول المتكلم أو الشاعر معنى فيستقصي جميع عوارضه ولوازمه، بحيث لا يترك معنى من معانيه أو وصفاً من أوصافه إلا وأتى به ووقف عليه، وذلك كقول البحتري في وصف الإبل التي أنحلها وأهزلها كثرة السير.

كالقِسِيِّ المعَطَّفاتِ بَل الأسـ ـهُـمِ مبرِيَّةً بل الأوتار

فقد شبّه الشاعر الإبل بالقسي، وهو من التشبيه البليغ، وتمّم معنى الوصف ليقع التشبيه من أكثر الوجوه التي يقرب بها المشبّه من المشبه به، فقال (المعطفات) لما في خلق الإبل من الحذب والانحناء، فكان التشبيه بذلك أوقع والمعنى في الوصف أتمّ، ثم انتقل من الأدنى إلى الأعلى فنسبها بعد التشبيه بالقسي إلى الأسهم التي هي أنحف من القسي، ثم تمّم معنى الوصف ليقع التشبيه الثاني موقع الأول في القرب، فقال (مبرية)، ثم انتقل من الأسهم إلى الأوتار التي هي أنحف من الأسهم.

وقيل عن هذا البيت هو أفضل بيت وقع فيه الاستقصاء لواحد من المولدين، وقد أفاد في ذلك من قوله ﷺ: **«لو صليتم لله حتى تعودوا كالقسي وصمتم حتى تعودوا كالأوتار»**.

وقد وقع الاستقصاء في قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ

﴿مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢٦٦)﴾.

لأن الله تعالى في هذه الآية استقصى المعنى حتى لم يترك فيه بقية لأحد، وذلك أنه لم يقتصر على ذكر «جنة»، ولو اقتصر على ذكرها لكان كافياً، بل قال: ﴿مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ ثم لم يقف عند ذلك حتى قال: ﴿تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ وكمل الوصف بقوله: ﴿لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ فأتى بكل ما في الجنان ليشتد الأسف على إفسادها. ثم قال في وصف صاحب الجنة: ﴿وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ﴾ وقد استقصى المعنى الذي يوجب تعظيم المصاب بقوله بعد وصفه بالكبر ﴿وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ﴾ ولم يقتصر على ذلك حتى وصف الذرية بالضعف فقال: ﴿ضُعَفَاءُ﴾ ثم ذكر استئصال الجنة بالهلاك في أسرع وقت حيث قال: ﴿فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ﴾ ولم يقتصر على ذكر الإعصار، لأن مجرد الإعصار لا تحصل به سرعة الهلاك، فقال: ﴿فِيهِ نَارٌ﴾ ثم أخبر باحتراقها لاحتمال أن تكون النار ضعيفة لا تقوى على احترقها لما فيها من الأنهار ورطوبة الأشجار، فاحترس من ذلك بقوله: ﴿فَاحْتَرَقَتْ﴾، وقيل عن هذا الاستقصاء أنه أحسن استقصاء وأتمه وأكمله، بحيث لم يبق في المعنى موضع استدراك.

والفرق بين الاستقصاء والتتميم والتكميل كون التتميم يرد على المعنى الناقص فيتمم بعضه، والتكميل يرد على المعنى التام فيكمل وصفه. والاستقصاء يرد على المعنى التام الكامل فيستقصي لوازمه وأوصافه وأسبابه حتى يستوعب كل ما تقع عليه الخواطر.

هذا وقد أطلق الشيخ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري على كتاب له في أخبار دول المغرب الأقصى كتاب «الاستقصاء» حيث قصد من ذلك أن يكون كتاباً مستوعباً لجميع عصور التاريخ المغربي.

المراجع

1 - بديع القرآن لابن أبي الإصبع المصري تقديم وتحقيق حفني محمد شرف ط نهضة مصر للطباعة والنشر بدون تاريخ.

2 - البديع في ضوء أساليب القرآن للدكتور عبد الفتاح لاشين ط الأولى 1979 دار المعارف.

3 - معجم البلاغة العربية للدكتور بدوي طبانة، منشورات جامعة طرابلس كلية التربية ط الأولى 1977 المجلد الثاني.

4- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب لمجدي وهبة وكامل المهندس مكتبة لبنان ط الثانية 1984.

5 - المعجم الوسيط ط الثالثة الجزء الثاني.



التحـــرير

من معاني الاستقلال في اللغة النهوض والارتفاع والاستبداد، ولعل ذلك ما أراده الذين ناضلوا من أجل استقلال الشعوب في القرنين الأخيرين، إذ لم يكن لهذا المصطلح السياسي ذلك المعنى التحرري الذي عرفه في هذه الحقبة الزمنية الحديثة.

والاستقلال مصطلح فلسفي شائع وقديم فقد قيل إن أرسطو من أوائل المنظرين له في كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، ومنطلق الاستقلال لدى الفلاسفة هو عدم الحاجة إلى الآخرين وعدم الخضوع لقانونهم ـ وعلى ذلك فابن باجة الأندلسي في كتابه (تدبير المتوحد) وابن طفيل في كتابه (حي يقظان) يعدّان من أهم فلاسفة الإسلام الذين جسدوا فكرة الاستقلال في قالب فكري وأسلوب قصصي.

وللفلاسفة مصطلحات منتمية إلى لفظ الاستقلال منها الاستقلال الذاتي واستقلال النسق البديهي، واسقلال المسلمات. تنظر في مظانها من كتب الفلسفة.

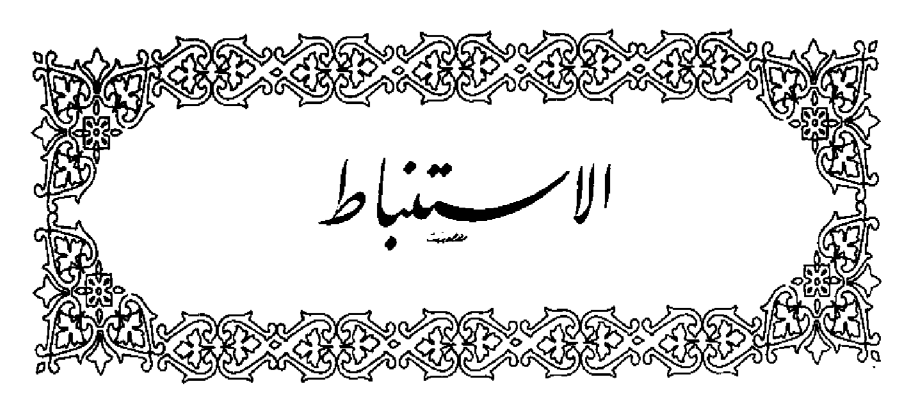
المصادر والمراجع

1 ـ الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي ـ الطبعة الأولى ـ 1986م.

2 ـ الموسوعة الفلسفية، بإشراف م. روزنتال ـ دار الطليعة ـ بيروت 1974.

3 ـ لسان العرب، لابن منظور.

4 ـ رسائل ابن باجة الإلٰهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار بيروت 1968م.



الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة

الاستنباط (DEDUCTION) لغة الاستخراج، قال الزجاج: وأصله من النبط وهو الماء يخرج من البئر أول ما تحفر.

أما في اصطلاح الفقهاء فهو استخراج بواطن المسائل عن طريق الفهم والاجتهاد، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾.

وفي المنطق هو الاستدلال المبني على مقدمات بطريقة قياسية تحتم صدق النتيجة إذا صدقت المقدمة، وهو منهج العلوم الرياضية في استخراج نتائجها والبرهنة عليها.

والنتيجة الاستنباطية هي سلسلة من القضايا المتتابعة وفقاً لقوانين المنطق على أن تكون العلل كامنة في المقدمات. وقد تكور المفهوم الحديث للاستنباط في القرنين الأخيرين عما كان عليه في تفسير أرسطو الذي كان أول من وصل إلينا اهتمامه بالاستنباط.

وقد عرف الاستنباط طريقه إلى المصادر العربية، وقامت عليه دراسات وأبحاث، وقد عرَّفهُ الجرجاني في كتابه (التعريفات) بأنه استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة.

أما المنهج الاستنباطي في البحث العلمي فيقصد به انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا مسلّم بها إلى قضية أو قضايا أخرى هي النتيجة، وهو

بذلك لا يخرج عن المنطلق الفلسفي لمصطلح الاستنباط الذي يستند على مجموعة من البديهيات والمصادرات أو المسلّمات والتعريفات، التي ننتقل منها إلى النتائج أو النظريات.

المصادر والمراجع

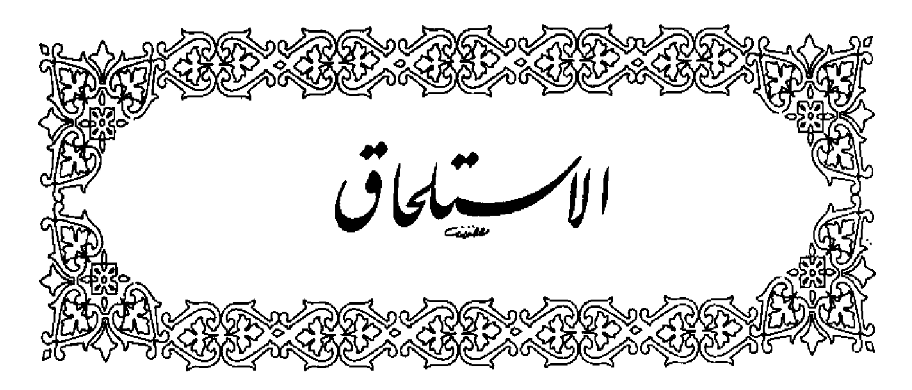
1 ـ الموسوعة الفلسفية، بإشراف روزنتال ـ ترجمة سمير كرم، بيروت 1974م.

2 ـ لسان العرب ـ لابن منظور ـ مادة (نبط).

3 ـ الموسوعة الفلسفية العربية ـ معهد الإنماء العربي ـ الطبعة الأولى 1986م.

4 ـ الموسوعة العربية الميسرة ـ القاهرة ـ 1972م.

5 ـ منهج البحث في العلوم الإسلامية ـ د. محمد الدسوقي ـ الطبعة الأولى.



الاستلحاق

د. ناصر عبدالله أبوراس

الاستلحاق[1] مصدر للفعل السداسي استلحق. مزيد بثلاثة أحرف. فأصل الكلمة «لحق» فاللّحق واللحوق والإلحاق: الإدراك.

وقد استعمل الفقهاء الاستلحاق في معنى الإقرار بالنسب[2].

والأصل في الاستلحاق كما هو مقرر في الفقه أنه حجة قاصرة على المقر لا يتعداه إلى غيره إلا إذا صدقه ذلك الغير أو قامت البينة على صحة الإقرار.

والأصل في ثبوت الصلات النسبية المختلفة ثبوت البنوة أو الأبوة المباشرة فمتى ثبت أن شخصاً أب لشخص آخر ثبت تبعاً لذلك جميع الصلات النسبية الأخرى من أخوة وعمومة وغيرهما.

وقد اشترط الفقهاء شروطاً لصحة الإقرار بالنسب تتلخص فيما يلي[3]:

---

(1) انظر: لسان العرب لابن منظور 15/ 327 وما بعدها، تهذيب اللغة للأزهري 4/ 56 وما بعدها، ترتيب القاموس المحيط للشيخ الطاهر الزاوي 4/ 130، معجم مقاييس اللغة العربية لابن فارس 5/ 238.

(2) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3/ 412، مغني المحتاج 2/ 259، 260، سبل السلام للصنعاني 3/ 212.

(3) انظر: الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية لزكي الدين شعبان ص 585، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية لمحمد محي الدين عبد الحميد ص 363، الفقه المقارن للأحوال =

1 ـ أن يكون المقر له بالبنوة مجهول النسب، بحيث لا يعرف له أب، فإن كان المقر له معلوم النسب إلى أب معين، وأقر شخص آخر بنوته لا يثبت نسبه منه، لأن النسب متى تأكد ثبوته من شخص لا يقبل الانتقال إلى غيره.

2 ـ أن يكون المقر له ممن يولد مثله لمثل المقر عادة، بأن يكون في سعة تسمح بأن يكون ابناً للمقر، فلو أن رجلاً سنه ثلاثون سنة أقر ببنوة غلام أو صبية سن أحدهما خمس وعشرون سنة مثلاً، لم يصح هذا الإقرار؛ لأن الظاهر يكذب هذه الدعوى.

3 ـ أن يصدقه المستلحق إن كان أهلاً للتصديق، لأن له حقاً في نسبه، وهو أعرف به من غيره، فإن كان بالغاً عاقلاً فكذبه أو سكت أو قال: لا أعلم لم يثبت نسبه منه إلا ببيّنة أو يمين مردودة.

وإن استلحق صغيراً أو مجنوناً ثبت نسبه بالإقرار من غير حاجة إلى تصديق منه؛ لأنه ليس أصلاً للتصديق، وفي ثبوت نسبه من المقر مصلحة له فلا يتوقف على التصديق منه.

4 ـ ألا يصرح المستلحق ـ بكسر الحاء ـ أن المستلحق ابنه من الزنا، فإذا صرح بذلك لا يثبت به النسب، لأن الزنا جريمة لا تصلح أن تكون سبباً للنسب الذي هو نعمة من نعم اللّه التي امتن بها على عباده. يقول اللّه جل شـأنـه: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾[4] ويقول رسول الله ﷺ: **«الولد للفراش وللعاهر الحجر»**[5].

ولأن المقر بالنسب لا يلزم ببيان السبب في تلك البنوة إذا لم يصرح به ـ عند جمهور الفقهاء ـ، لأن الأصل حمل الناس على الصلاح حتى يثبت عكس ذلك.

= الشخصية لبدران أبي العينين بدران ص 518، أحكام الأسرة في الإسلام لمحمد مصطفى شلبي ص 695 الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي 7/ 690، شرح منتهى الإدارات للبهوتي 3/ 370، بدائع الصنائع للكاشاني 8/ 3964، مغنى المحتاج للشربيني 2/ 259، حاشية الدسوقي 3/ 412.

(4) سورة النحل، الآية: 72.

(5) متفق عليه، انظر: سبل السلام 3/ 210.

5 ـ ألا يزاحم المُسْتَلحِقَ ـ بكسر الحاء ـ غيره، فإن أدعى آخر نسبه أيضاً لم يلحق به إلا بتصديقه وتكذيب الآخر إن كان بالغاً، أو بينة مع عجز الآخر عنها.

والاستلحاق مصطلح نقدي يعني أن يعجب الشاعر ببيت من شعر غيره فيصرفه إلى نفسه بقصد التمثل به وهو في ذلك قريب من مصطلحات الاجتلاب والاصطراف(6).

المصادر ومراجع البحث

1 ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاسائي الناشر: زكرياء علي يوسف. القاهرة.

2 ـ ترتيب القاموس المحيط للشيخ الطاهر الزاوي، الدار العربية للكتاب.

3 ـ تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

4 ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد عرفة الدسوقي. طبعة عيسى الحلبي القاهرة.

5 ـ أحكام الأسرة في الإسلام لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية الطبعة الثانية بيروت.

6 ـ الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية لزكي الدين شعبان، منشورات جامعة قاريونس الطبعة الرابعة 1978م.

7 ـ الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية لمحمد محي الدين عبد الحميد. دار الكتاب العربي. الطبعة الأولى 1984م.

8 ـ سبل السلام لمحمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني. مصطفى الحلبي الطبعة الرابعة 1965م.

9 ـ شرح منتهى الإرادات المنصور بن يونس البهوتي، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

10 ـ الفقه المقارن للأحوال الشخصية لبدران إبى العينيين بدران دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت لبنان.

(6) معجم البلاغة العربية، للدكتور بدوي طبانة 2/ 790 .

11 ـ الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي. دار الفكر للطباعة والنشر. دمشق.
12 ـ لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري. دار صادر للطباعة والنشر ـ دار بيروت للطباعة والنشر 1956م.
13 ـ معجم مقاييس اللغة العربية لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريًا مطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية 1972م.
14 ـ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لمحمد الخطيب الشربيني المكتبة التجارية الكبرى. 1955م القاهرة.



الاستنتاج

التحرير

الاستنتاج في اللغة طلب النتاج أو النتيجة، وأصل النتاج ما تضعه جميع البهائم.

أما في الاصطلاح المنطقي فلا يختلف كثيراً عن الاستنباط في أنه انتقال الذهن من قضية مسلَّم بها إلى قضية أو قضايا أخرى مترتبة عليها.

ولكنه قد يكون استنتاجاً مباشراً أو غير مباشر، وفي هذا الأخير يدخل الاستنباط والاستقراء.

المصادر

1 - معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب لمجدي وهبة وكامل المهندس.

2 - مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

3 - لسان العرب لابن منظور.



الاستهلال

د. محمد بلحاج

للاستهلال معان كثيرة في اللغة، تتفاوت المعاجم اللغوية في عرضها، وهي: استهلّت السماء، وذلك إذا بدأت تمطر، ويقال: هو صوت وقع المطر. وأهل الشهر استهلّ، وشهرٌ مستهل، ويقال: أهللنا الهلال واستهللناه. واستهلّ الصبي إذا رفع صوته وصاح عند الولادة، ومنه قول الساجع عند رسول الله ﷺ حين قضى في الجنين الذي أسقطته أمه ميتاً بغرّة (أي عبد أو أمة)، فقال الساجع: «أرأيت من لا شرب ولا أكل، ولا صاح فاستهل، مثل دمه يطلّ؟»، فجعله مستهلاً بصياحه عند الولادة.

كذلك كل شيء رفع صوته أو خفض، فقد أهلّ واستهلّ والإهلال بالحج: رفع الصوت بالتلبية[1].

أما اصطلاحاً فإن للاستهلال معنى في البلاغة Exordium وهو يطلق على «الجزء الأول من الكلام (وخاصة الخطبة) الذي يقدم فيه المتكلم جملة من الألفاظ والعبارات، يشير بها إشارة لطيفة إلى موضوع الكلام وكيفية التدرج فيه، ويقصد بذلك جذب الانتباه لدى جمهور السامعين»[2].

---

(1) انظر مادة (هلل) في: تهذيب اللغة للأزهري ـ تحقيق د. عبد الله درويش القاهرة: الدار المصرية، ولسان العرب لابن منظور، وانظر (الاستهلال) في كتاب (التعريفات) للجرجاني، وكتاب (الكليات) للكفوي.

(2) معجم المصطلحات الأدبية ـ مجدي وهبة ـ مكتبة لبنان (1974) (مادة الاستهلال).

وقد فرّع المتأخرون من البلاغيين من حسن الابتداء (براعة الاستهلال) في النظم والنثر، وفيها زيادة على حسن الابتداء. وقد اشترطوا في براعة الاستهلال أن يكون مطلع القصيدة دالاً على ما بنيت عليه، وكذلك في النثر، فإذا جمع الناظم بين حسن الابتداء وبراعة الاستهلال كان من فرسان هذا الميدان[3].

ومن أمثلة براعة الاستهلال المطالع الآتية:

عَلّلاني، فإن بيض الأماني	فنيتْ، والظلام ليس بفاني
أولو الفضل في أوطانهم غرباء	تشذُّ وتنأى عنهمُ القُرباءُ
كيف ترقى رقيَّك الأنبياء	يا سماء ما طاولتها سماء؟
يا ثالث الحرمين خطبك مؤلم	أسف الحطيم له وضجّت زمزم!
أمتي، هل لك بين الأممِ	منبر للسيف أو للقلم؟

والاستهلال في علم الموسيقى هو «بدايات الألحان والنغم وأوائلهما ومبادىء الدخول في إيقاعاتهما. وقد يكون بجزء منه يعود فيردد مرة أخرى، أو بجزء زائد خارج عن القول كالنداءات والآهات. وإذا كان الاستهلال في اللحن بجزء من القول دون تلحين، فإن العرب قديماً كانوا يسمونه النشيد، وتعد بعض المقدمات الموسيقية التي تتصدر الألحان بمثابة استهلالات لها»[4].

(3) انظر معجم البلاغة العربية ـ د. بدوي طبانة (مادة براعة الاستهلال).

(4) الموسوعة الثقافية، بإشراف د.حسين سعيد ـ القاهرة: دار المعرفة، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1972، ص 77.



الدكتور فاتح محمد زقلام

مصطلح كلامي يقصد به: استواء اللّٰه تعالى على عرشه، الوارد في الكتاب العزيز والسنة المطهرة.

وقد جاء الاستواء في لسان العرب على وجوه:

أ ـ منها الاستتمام، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ أي استتم شبابه، وقوله تعالى: ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾. أي استتم ذلك الزرع وقوي.

ب ـ ومنها الاعتدال، قال بعض بني تميم: فاستوى ظالم العشيرة والمظلوم، أي اعتدلا.

ج ـ ومنها القصد إلى الشيء ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾. أي قصد خلقها.

د ـ ومنها الاستيلاء على الشيء، قال الشاعر:

إذا ما غزى قوماً أباح حريمهم وأضحى على ما ملكوه قد استوى

هـ ـ ومنها الاستقرار، وعليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾. أي استقررت، وقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾. أي لتستقروا.

و ـ ومنها ما نقل عن ثعلب: الاتصال، والامتلاء، والتماثل، يقال: استوى الوجه أي اتصل، واستوى القمر: امتلأ، واستوى فلان وفلان: تماثلا.

ز ـ ومنها الإقبال والصعود والعمد، تقول: استوى إلى السماء أي صعد أو عمد أو قصد أو أقبل عليها أو استولى، وهذه المعاني يمكن رد بعضها إلى بعض.

وقد ورد (استوى على العرش) في القرآن الكريم في ستة مواضع:

الأول: في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ﴾.

الثاني: في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ﴾.

الثالث في سورة طه: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ﴿٤﴾ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾.

الرابع في سورة الفرقان: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾.

الخامس في سورة السجدة: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ﴾.

السادس سورة الحديد: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾.

وقد اختلف علماء هذه الأمة في المراد بهذا الاستواء، بعد اتفاقهم على النقاط التالية:

النقطة الأولى: اتفقوا على أن ما سوى الله تعالى حادث، ومن ذلك العرش، قال البيهقي في الأسماء والصفات: (اتفقت أقاويل أهل التفسير على أن العرش هو السرير، وأنه جسم خلقه الله، وأمر ملائكته بحمله، وتعبَّدهم

بتعظيمه والطواف به، كما خلق في الأرض بيتاً وأمر بني آدم بالطواف به، واستقباله في الصلاة. .) وكون سرير الملك يسمى عرشاً مشهور عند العرب في الجاهلية والإسلام، قال تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وقال تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ وأخرج الطيالسي وأحمد والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في الأسماء والصفات عن أبي رزين العقيلي قال: قلنا: يا رسول الله: أين كان الله قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال: كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء.

فهذه النصوص تدل على أن العرش حادث غير قديم.

النقطة الثانية: واتفقوا على أن الله تعالى قديم، لا بداية لوجوده، وإلا كان حادثاً فيحتاج إلى محدث، وحينئذٍ يلزم الدور أو التسلسل، وكلاهما باطل عقلاً بالإجماع.

النقطة الثالثة: واتفقوا على أنه تعالى مخالف للحوادث، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ فليس تعالى جسماً، ولا حالاً في جسم، ولا جوهراً ولا عرضاً ولا مستقراً على عرش، ولا في سماء ولا في جهة ولا يمر عليه زمان، إلى غير ذلك مما هو من صفات المخلوقين، لأنه تعالى خالق لهذه الأشياء جميعها وموجود قبل إيجادها وغني عنها فهو على الصفة التي كان عليها قبل إيجادها.

النقطة الرابعة: واتفقوا على أن ما ورد من الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه، مصروفة عن ظاهرها، للقطع بحدوث هذا الظاهر وبقدمه تعالى ومخالفته للحوادث.

إذاً فما المراد بالاستواء على العرش؟

لو حملنا اللفظ على ظاهره لكان المعنى أنه ـ تعالى ـ مستقر على العرش، لأن استوى في هذه الآيات تعدت بـ (على)، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ وقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾.

وهذا المعنى يؤدي إلى أمور مستحيلة لا تليق بذات الخالق العظيم

سبحانه وتعالى، منها: حدوثه تعالى، واتصاله بالحوادث، وكونه جسماً، ومحدوداً، ومحمولاً، إلى غير ذلك مما يستلزمه هذا الظاهر من المستحيلات في حقه تعالى، لذلك اتفق علماء هذه الأمة سلفهم وخلفهم على أن مثل هذه الآيات مصروف عن ظاهره، للقطع بمخالفته تعالى للحوادث.

واختلفوا بعد ذلك على مذهبين:

الأول مذهب السلف: وهو التسليم بهذه الآيات والأحاديث كما وردت، وتفويض علم المراد بها إلى اللّه تعالى مع تنزيهه تعالى عما لا يليق به من صفات الحدوث.

ومما ورد عنهم في الاستواء:

أ ـ ما نقل عن أم سلمة ـ رضي اللّه عنها ـ أنها قالت: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر.

ب ـ وما روي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه سئل: كيف استوى على العرش؟ فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول وعلى اللّه الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم.

ج ـ وما نقل عن عبد اللّه بن وهب قال: كنا عند مالك، فدخل رجل، فقال: يا أبا عبد اللّه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك، فأخذته الرحضاء، ثم رفع رأسه وقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه، ولا يقال: كيف؟ وكيف عنه مرفوع، ولا أراك إلا صاحب بدعة، أخرجوه.

وفي رواية أخرى عن مالك قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أظنك إلا ضالاً، ثم أمر به فأخرج، ومعنى قوله الاستواء معلوم: أنه مصرح به في القرآن، ففي رواية أخرى للشافعي عن مالك: الاستواء مذكور وكيفيته مجهولة، يعني لا نعلم معناه لأنه لا يعلم معنى المتشابه إلا اللّه تعالى.

د ـ وسئل الإمام أحمد عنه فقال: الاستواء كما أخبر، لا ما يخطر للبشر.

هـ ـ وسئل الإمام جعفر الصادق عنه فقال: من زعم أن اللّه تعالى في

شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك، لو كان على شيء لكان محمولاً، ولو كان في شيء لكان محصوراً، ولو كان من شيء لكان محدثاً.

و ـ وسئل ذو النون المصري عن ذلك، فقال: الرحمن لم يزل والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى.

ز ـ وسئل الإمام الشافعي عن ذلك فقال: آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الإدراك وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك.

الثاني مذهب الخلف: هو تأويل هذه الآيات بما يدل عليه اللفظ العربي، لأن القرآن الكريم نزل بلسان العرب، وإنما حملهم على تأويل هذه الآيات، ولم يفوضوا كما فوض السلف، وجود بعض الفرق المنحرفة في زمانهم، كالمشبهة والمجسمة الذين يزعمون أن ظاهر الآيات يدل على أنه تعالى جسم، ولم يفقهوا أنه تعالى يستحيل عليه الجسمية، والحلول في الأمكنة، لأنها حادثة وهو قديم موجود قبل إيجادها، فهو تعالى لم يزل بالصفة التي كان عليها وأيضاً فهموا أنه لا وقف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ وجعلوا والراسخون في العلم معطوفاً على لفظ الجلالة، أما الأولون فقد جعلوا الوقف على لفظ الجلالة وجعلوا قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ مستأنفاً.

وقد اختلفت عباراتهم في معنى الاستواء، ومن أحسن ما قالوه:

أ ـ الاستواء بمعنى الاستيلاء بالقهر والغلبة أو بمعنى استواء التدبير، كما يستوي الملك من البشر على مملكته، قال الشاعر:

قد استوى بِشْر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

فلا يصح عقلاً ولا عادة أن يستوي بشر استواء قعود على جميع البلاد العراقية، وحينئذٍ لا يراد من قول الشاعر إلا القهر والغلبة والتدبير، وأين استواء بشر المخلوق من استواء البارىء سبحانه وتعالى، وإنما خص العرش بالذكر في معرض القهر والغلبة لأنه أعظم مخلوقات الله تعالى، فإذا كان مقهوراً مغلوباً لله تعالى كان غيره من المخلوقات التي هي دون عظمته أولى بذلك.

ب ـ ما ذكره أبو طاهر القزويني، قال: اعلم أن الله تعالى قد خلقنا من الأرض في الأرض، وخلق فوقنا الهواء، وخلق من فوق الهواء السموات السبع طبقاً فوق طبق، وخلق فوق السموات الكرسي، وخلق فوق الكرسي العرش العظيم الذي هو أعظم المخلوقات، ولم يبلغنا في كتاب ولا سنّة أن الله خلق فوق العرش شيئاً، وما جاء من ذكر السرادقات والشرفات والأبوار ـ على تقدير صحته ـ هو من جملة العرش وتوابعه، فمعنى قوله جل جلاله ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾: استتم خلقه بالعرش، فلم يخلق خارج العرش شيئاً، وجميع ما خلق ويخلق دنيا وأخرى لا يخرج عن دائرة العرش، لأنه حاو لجميع الكائنات، ومع ذلك فلا يزن في مقدوراته ذرة، فأنى يكون مستقراً؟ وأولى ما يفسر القرآن بالقرآن، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ أي استتم شبابه وقال تعالى: ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ أي استتم ذلك الزرع وقوي، فعلى هذا التقرير يكون فاعل استوى ضميراً عائداً على المصدر المفهوم من لفظ (خلق) و (على) بمعنى الباء في قوله (على العرش)، فيكون المعنى استتم واستكمل الخلق بالعرش، فلم يخلق شيئاً فوق العرش، وبرجوع الضمير لمصدر خلق يندفع كل إشكال، ورجوع الضمير للمصدر المفهوم من الفعل السابق شائع في كلام العرب وارد في كتاب الله تعالى، وفي أشعار العرب، قال تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ هو أي العدل المفهوم من (اعدلوا)، وقال الشاعر:

وإذا سُئِلتَ الخيرَ فاعلمْ أنها حسنى بها تحظى من الرحمن

فقوله (أنها) أي المسألة المفهومة من (سئلت) السابق.

وإتيان (على) بمعنى الباء وارد في كتاب الله قال تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾، فقوله (علي) هنا أي بي، وقد قرىء في بعض القراءات حقيق بي، قال أبو طاهر: إيضاح ذلك هو أن الله تعالى ما ذكر الاستواء على العرش في جميع القرآن إلا بعد ذكر خلق السموات والأرض وذلك في المواضع الستة السابقة، والمعنى في هذه الآيات كلها سائغ على ما ذكر من كون الضمير في (استوى) راجعاً إلى الخلق المفهوم من الفعل

السابق، وعلى بمعنى الباء، إلا ما جاء في سورة طه من قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ وفي سورة الفرقان ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ والجواب على ذلك هو أن الشبهة إنما وقعت فيهما من جهة النظم، وإلا فالقصة في جميع الآيات واحدة، وللنظم طرق عجيبة في القرآن، فأما قوله في سورة طه: ﴿تَنزِيلٗا مِّمَّنۡ خَلَقَ ٱلۡأَرۡضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلۡعُلَى (٤) ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فالرحمن تفسير وإيضاح لقوله (ممن) فهو خبر مبتدأ محذوف، أي هذا الخالق هو الرحمن، ثم قال: ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ أي استتم خلقه بالعرش - كما قررنا - ووقع استوى في آخر الآية لأن مقاطع هذه السورة على الألف المقصورة، وأما قوله في سورة الفرقان: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ فهو من باب السبك، على حد: الذي جاء زيد، فالذي في الآية مبتدأ وخبره الرحمن، وقوله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، صلة الذي، وقوله﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ﴾ اعتراض في الكلام، ومعناه: ما قررناه أي استتم واستكمل خلقه بالعرش، انتهى كلام أبي طاهر.

هذا، ومذهب السلف أسلم، لأنه يحتمل أن الله عز وجل أراد معنى في الآية غير ما فسرها به الخلف.

والله تعالى أعلم

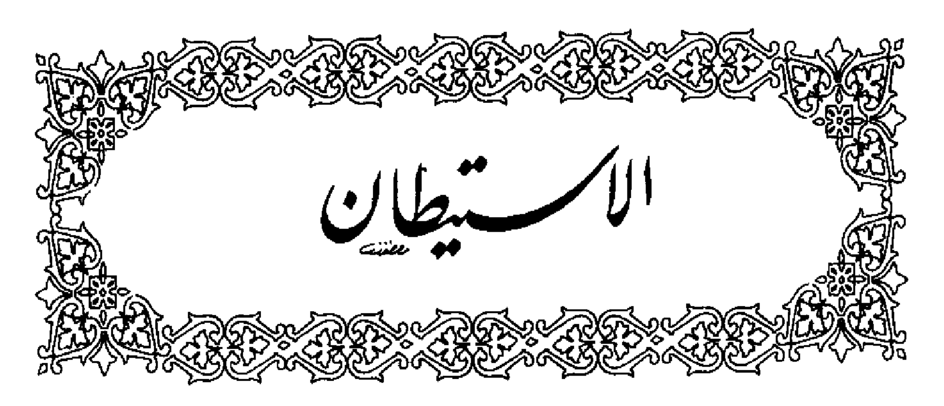
المراجع

1 - الدين الخالص. تأليف: محمود محمد خطاب السبكي الجزء الأول.

2 - إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات. تأليف: محمود محمد خطاب السبكي.

3 - استحالة المعية بالذات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابه والصفات. تأليف: الشيخ محمد الخضر بن مايابي الشنقيطي.

4 - العلو للعلي الغفار. تأليف: الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي.



د. ناصر عبدالله أبوراس
كلية القانون - جامعة ناصر

الاستيطان لغة[1]: مصدر للفعل السداسي استوطن. فهو مزيد بثلاثة أحرف فأصل الكلمة: «وطن» والوطن موطن الإنسان ومحله، والجمع أوطان.

والاستيطان شرعاً: هو الإقامة في بلدة بنية التأبيد بإقامة تستوجب حمايتها والذود عنها من الطوارىء الغالبة[2].

ويقول المالكية والحنابلة[3]: إن الاستيطان شرط وجوب وصحة لصلاة الجمعة. فكون البلد مستوطنة شرط صحة، واستيطان الشخص شرط وجوب. وينبني على هذا أنه لو مرت جماعة بقرية خالية فنووا الإقامة فيها شهراً وصلوا الجمعة بها لم تصح لهم كما لا تجب عليهم.

ويقول الشافعية[4]: إن الاستيطان شرط صحة، فلا تصح الجمعة إلا بمن كان متوطناً، فلو حضر من المتوطنين أقل من أربعين، وكمل العدد بمقيم غير متوطن، فلا تصح الجمعة.

---

(1) انظر لسان العرب لابن منظور 13/ 451 وما بعدها، تهذيب اللغة للأزهري 14/ 28 معجم مقاييس اللغة العربية لابن فارس 6/ 120، ترتيب القاموس المحيط للطاهر الزاوي 4/ 628 .

(2) انظر الفقه على المذاهب الأربعة، اعداد وزارة الأوقاف المصرية، ص 331 .

(3) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 1/ 373، المغنى لابن قدامة 2/ 329، كشاف القناع 2/ 27.

(4) انظر: مغني المحتاج للخطيب الشربيني 1/ 278.

مصادر ومراجع البحث

1 ـ ترتيب القاموس المحيط للشيخ الطاهر الزاوي. الدار العربية للكتاب.

2 ـ تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

3 ـ التعريفات لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني الدار التونسية للنشر 1971م.

4 ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. محمد عرفة الدسوقي. طبعة عيسى الحلبي القاهرة.

5 ـ الفقه على المذاهب الأربعة. إعداد وزارة الأوقاف المصرية.

6 ـ كشاف القناع عن متن الإقناع. منصور بن يونس البهُوتي. الناشر: مكتبة النصر الحديثة الرياض.

7 ـ لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر 1956م.

8 ـ معجم مقاييس اللغة العربية لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا مطبعة مصطفى الحلبي الطبعة الثانية 1972م.

9 ـ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. محمد الخطيب الشربيني المكتبة التجارية الكبرى 1955م القاهرة.

10 ـ المغني لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة. الناشر: مكتبة الجمهورية العربية ـ مكتبة الرياض الحديثة بالرياض.



تمت مناقشة الرسالة العلمية الثامنة لنيل شهادة التخصص العالي (الماجستير) بقسم الدراسات العليا بكلية الدعوة الإسلامية، المقدمة من طرف الطالب سيدي عبد القادر بن محمد محمود الطفيل، موريتاني الجنسية وهي بعنوان:

«الإعراب والاحتجاج للقراءات في تفسير القرطبي».

بإشراف الدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة.

تاريخ المناقشة: 22 ـ 11 ـ 1994 م.

والرسالة بحث لغوي قرآني يتعلق بأحد أشهر التفاسير وهو (الجامع لأحكام القرآن. والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن) المعروف بتفسير القرطبي.

ويتناول البحث في هذا التفسير جانبين اثنين: أما أحدهما، فإعراب القرآن فيه، وأما الثاني، فاحتجاج لقراءاته، أي توجيهها.

ويستمد البحث أهميته من موضوعه فهو يتعلق بتفسير شهير كثير التداول بين العلماء والدارسين اعتنى فيه الباحث بالإعراب الذي هو الأداة الموصلة لفهم القرآن الكريم ومعيار الخطأ والصواب في كل كلام عربي فصيح. ثم بالاحتجاج للقراءات التي هي الوجوه التي روي بها القرآن الكريم.

وقد توصل الباحث إلى نتائج كثيرة وهامة إليك ملخصها:

1 ـ إن علم القراءات، واللغة، والنحو، والتصريف، والبلاغة، ونحوها هي علوم مستقلة يصح جعلها من آلة المفسر، ولا يصح جعلها من علم التفسير.

2 ـ إن سبب الخلاف في الفرق بين التفسير والتأويل هو استعمال التأويل في كثير من العلوم، وعدم فصل الذين تكلموا عليه بين المراحل التي استعمل فيها.

3 ـ إن التفسير بدأ مع نزول القرآن، ومرّ في تطوره بمراحل متعددة، وأن تفسير الطبري يعتبر مرحلة متميزة في تطور التفسير، وأن أهل المعاني هم الفاتحون باب التفسير بالاجتهاد لمن جاء بعدهم لتعرضهم للقرآن من جهة اللسان.

4 ـ إن القول بأن النبي ﷺ لم يفسر القرآن كله أصوب من القول بأنه فسره كله، وأن أدلة الفريق القائل بجواز التفسير بالاجتهاد راجحة على أدلة الفريق القائل بمنعه.

5 ـ إن تأثير أهل المعاني والمعربين في التفسير ومناهج المفسرين كبير بحيث لم يقتصروا على التفسير المنقول بل ضموا إليه المعقول.

6 ـ إن عصر القرطبي يغلب عليه من الناحية السياسية الاضطراب، ويغلب عليه من الناحية العلمية الحركة والنشاط، ولا سيما في مصر التي كانت أكثر استقراراً من غيرها.

7 ـ إن حياة القرطبي في صغره وكبره مجهولة لم تذكر مصادر ترجمته منها إلا قليلاً، وأن أحسن مصدر لمعرفة حياته الخاصة هو تفسيره، ففيه منه شذرات.

8 ـ إن القرطبي ألف تفسيره في مصر لا في الأندلس، وأن إشادة العلماء بهذا التفسير ترجع إلى غزارة مادته العلمية وإلى منزلة مؤلفه العلمية والدينية، ثم إلى المنهج الذي وضعه له.

9 ـ إن تفسيره يجمع بين التفسير المنقول والمعقول، وإنه موسوعة إسلامية كبيرة تشتمل على علوم كثيرة.

10 ـ إن منهجه الذي وضعه لتفسيره منهج صحيح إلا أنه لم يلتزم به فلم يف في بعض المواضع بما وعد به من نسبة الأقوال وتخريج الأحاديث والإضراب عما لا تدعو الحاجة إليه في التفسير من القصص والأخبار.

11 ـ إن لوضع النحو أسباباً عامة وخاصة، وأن واضعه أبو الأسود الدؤلي بإشارة من الإمام علي رضي الله عنه.

12 ـ إن أصالة الإعراب في العربية ونزول القرآن معرباً على ما هو عليه الآن ـ ثابتان بأدلة قاطعة.

13 ـ العلوم اللسانية ذات قوية بالتفسير، وأقواها صلة به الإعراب، لأن الحاجة إليه في بيان المعنى أشد، وليست وظيفة مقصورة على بيان المعاني، بل هو وسيلة إلى معرفة إعجاز القرآن.

14 ـ إن إعراب القرآن مر بثلاث مراحل: الأولى مع بداية النحو، الثانية تتمثل في كتب المعاني التي تشتمل على الإعراب، والثالثة تتمثل في كتب الإعراب التي أخذت في الانفصال عن كتب المعاني.

15 ـ إن للتأليف في معاني القرآن دواعي عامة ودواعي خاصة.

16 ـ إن دواعي التأليف في إعراب القرآن ثلاثة:

أ ـ الحاجة: لأن الإعراب وسيلة فهم اللسان.

ب ـ الرغبة في تخصيصه بالتصنيف وفصله عن معاني القرآن.

ج - وجود غرض من أغراض التأليف المعروفة عند العلماء.

17 - إن تتبع أدلة الجمهور القائلين بأن التواتر شرط في صحة القراءة، منحصر في السبعة منها أو العشر، متحقق في كل فرد منها، وأدلة بعض المحققين بالاكتفاء بصحة السند مع موافقة أحد المصاحف العثمانية وأحد وجوه العربية، مع اعترافهم بأن ذلك لم يتحقق في شيء من القراءات تحققه في القراءات العشر يتبين له أن هذه المسألة معضلة، يتعذر القول الفصل فيها.

18 - إن القراءة الصحيحة حجة في الأحكام عند الفقهاء، والشاذة لا يقرأ بها عندهم في الصلاة ولا غيرها، ولا يحتج بها عند جمهورهم، وأن النحاة يحتجون بمتواتر القراءة وشاذها، وأن ردّ بعض قدمائهم لبعض القراءات انتقده المتأخرون منهم ومن غيرهم، وأن بعض المعاصرين تلقى هذا النقد بالقبول، وبالغ فيه بأساليب لا تليق بمنزلة النحاة وجهودهم في خدمة اللسان والقرآن.

19 - إن الصواب في الترجيح بين القراءات الذي انقسم العلماء فيه إلى فريقين: مانع ومجيز - المنع إن كان فيه سوء أدب وازدراء بالقراءة أو صاحبها، وإلا، فالجواز.

20 - إن التأليف في القراءات مهّد للتأليف في الاحتجاج لها، وكان الداعي إليه الحاجة إلى معرفة وجوه القراءات في العربية، ووجود غرض من أغراض التأليف المقررة عند العلماء.

21 - إن القرطبي اهتم بالإعراب، وتوسع فيه كثيراً، ومزج فيه بين مذهب أهل البصرة والكوفة في القواعد والمصطلحات، واتبع في تناوله للإعراب طرقاً شتى، واعتنى بحروف المعاني وشبهها من الأفعال والأسماء، ولم يعتن كثيراً بإعراب الجمل، لعدم اعتنائه بالبلاغة، وأجاب عن أساليب قرآنية قد تشكل، وتعرض لشواهد الإعراب وأدلته.

22 - إنه أكثر من جمع الأقوال والوجوه الإعرابية دون اختيار أو ردّ، مكتفياً في الغالب باختيار السابقين وردّ بعضهم على بعض، إلا أن له موهبة ظاهرة في تنظيم المنقولات، وتقريبها، والانتفاع بها في بيان القرآن، على أنه ربما استقل في الإعراب ببعض الآراء.

23 ـ إنه اهتم بالقراءات، وشحن تفسيره بمتواترها وشاذها، وأن جانب الرواية فيها عنده غير محكم يلزم الحذر فيه والتثبت، ومنهجه فيه مضطرب غير مستقيم.

24 ـ إنه اهتم بالاحتجاج للقراءات، وتوسع فيه توسعه في الإعراب، وأكثر من أدلته، وأن موقفه من القراءات يجمع مواقف السابقين من الترجيح بينها مرة، والتوفيق أخرى، وردها حيناً، والرد عنها آخر، معتمد في الكثير الغالب على من تقدمه، مبدياً في القليل النادر رأيه واجتهاده.

25 ـ إنه مستفيد من الإعراب والقراءة في تقرير الأحكام الشرعية واستنباطاتها من آياتها، مدرك لأهميتها في ذلك إدراكاً قوياً.

26 ـ إن مصادره في الإعراب والاحتجاج كثيرة جداً، نقل عن بعضها مباشرة، وعن بعضها بواسطة، مع التصريح بالنقل وعدمه، والتصرف في المنقول وعدمه، وحسن التصرف وإساءته.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.
2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.
3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات برد علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مواطن الزلل في نقده.

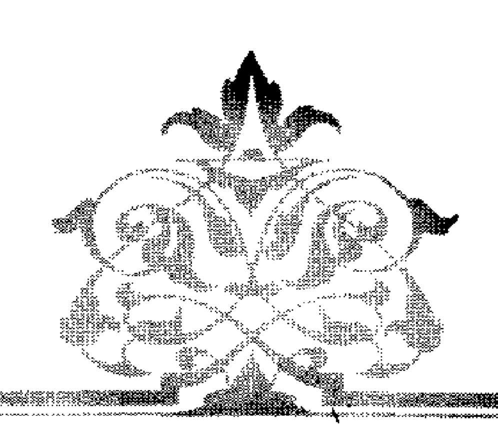
يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوِّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة[1].

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقومون النزاهة وليـن القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

---

(1) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.

المقالات والدراسات الواردة في المجلة
تعبر عن آراء أصحابها والمجلة ترحب
بمناقشة تلك الآراء وإثرائها.





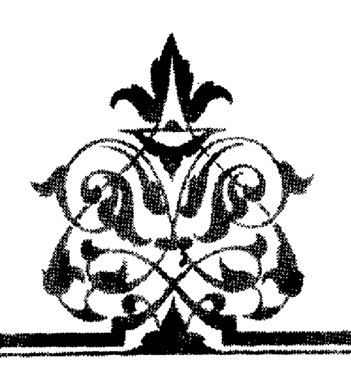
مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

العدد الثاني عشر

1424 من ميلاد الرسول ﷺ 1995 أفرنجي

تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية العظمى. طرابلس.





BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

TWENTIETH YEAR

Correspondence To:
Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli
FACULTY OF THE ISLAMIC CALL
P.O. Box: 71771 - Tel : 4800167
1 Libyan Dinar or equivalent